Luther Jahrbuch 1974

VIVAM ET NARRABO OPERA DOMINI ✠ NON MORITURISED

BX
8009
L973
v.41
1974
GTU Storage

SIGILL SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND AD 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/lutherjahrbuch0041unse

Lutherjahrbuch 1974

Lutherjahrbuch

Organ der internationalen Lutherforschung

Im Auftrag der Luther-Gesellschaft herausgegeben von

Helmar Junghans

Dozent an der Karl-Marx-Universität in Leipzig

41. Jahrgang 1974

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

BX
8009
L973
V.41
1974

107971

ISBN 3-525-87 403-0

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974 — Printed in Germany. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege zu vervielfältigen. — Gesamtherstellung: Ph. C. W. Schmidt, Neustadt/Aisch

7 Friedrich Wilhelm Kantzenbach
Jesus Christus Haupt der Kirche

45 Siegfried Bräuer
Thomas Müntzers Liedschaffen

103 Dieter Gewalt
Sonderpädagogische Anthropologie und Luther

114 Wilhelm August Schulze
Melanchthons Heidelberger Promotionsversuch

120 Buchbesprechungen

138 Luther und die Welt der Reformation

152 Lutherbibliographie

152 Abkürzungsverzeichnis
154 Sammelschriften
155 Bibliographie
184 Autoren- und Titelregister

Anschriften

der Verfasser: Professor Dr. Horst Beintker, 69 Jena (DDR), Fraunhoferstr. 7; Rektor Dr. Siegfried Bräuer, 9201 Krummenhennersdorf (DDR), Pastoralkolleg; Dr. Dietfried Gewalt, 2 Hamburg 39 (BRD), Alsterdorfer Straße 299; Professor Dr. habil. Martin Greschat, 44 Münster (BRD), Teigelesch 15; Pfarrer Dr. Johannes Herrmann, 7101 Seifertshain (DDR), Nr. 31; Dozent Dr. Helmar Junghans, 7027 Leipzig (DDR), Ludolf-Colditz-Straße 22; Professor Dr. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, 8806 Neuendettelsau (BRD), Meisenweg 14; Professor Marc Lienhard, F 67 - Strasbourg (Frankreich), 8, Rue Gustave-Klotz; Dozent Dr. habil. Joachim Rogge, 114 Berlin (DDR), Oberfeldstraße 213; Pfarrer Dr. Dr. Wilhelm August Schulze, 6804 Ilvesheim (BRD), Haydnstraße 13.

für Rezensionsexemplare, Sonderdrucke, Mitteilungen, Anfragen: Sektion Theologie der Karl-Marx-Universität, Kirchengeschichte, 701 Leipzig (DDR), Zöllnerstraße 1.

Die *Abkürzungen* der Lutherbibliographie werden im ganzen Lutherjahrbuch verwendet, für die Angaben von Bibelstellen die Abkürzungen aus dem »Novum testamentum graece. Hrsg. von Eberhard Nestle«.

Verlag und Herausgeber sind bemüht, zukünftig das Lutherjahrbuch jeweils am Todestag Luthers herauszubringen.

Jesus Christus Haupt der Kirche

Erwägungen zu Ansatz und Einheit der Kirchenanschauung Martin Luthers

Von Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Motto: »Dem nach gleube ich, das eine heilige Christliche kirche sey auff erden, das ist die gemeyne vnd zal odder versammlunge aller Christen ynn aller welt, die einige braud Christi vnd sein geistlicher leib, des er auch das einige heubt ist« (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis. 1528 - WA 26, 506, 30-33).

I

Die Erforschung von Luthers Kirchenverständnis und die Erfassung des Sinnes der vorangestellten Aussage Luthers kann nur im Zusammenhang mit seiner gesamten theologischen Konzeption erfolgen. Diese Erkenntnis zieht sich durch die Literatur zur Frage von Luthers Kirchenbegriff seit dem bedeutenden Beitrag Karl Holls über »Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff«[1] als eine wohl unwidersprochene These. Es bricht aber sofort ein entscheidendes Problem auf, denn was ist als der entscheidende »Ansatz« (Werner Elert) der Theologie Luthers zu verstehen, wie und wann entstand dieser Ansatz, wie bald, ja ob überhaupt und wie weit erfaßte er die traditionellen theologischen Themenkomplexe, mit denen der Ausleger Luther sich schon vor seinem Weg als »Reformator« zu befassen hatte? Gibt es eine »Einheit der Theologie Luthers«?

Der bemerkenswerteste Beitrag zur Beantwortung dieser letzten Frage ist von Wilhelm Maurer geleistet worden, dessen Lutherarbeiten, seit 1970 gesammelt vorliegend,[2] konsequent ineinander übergreifen und in straffer Architektonik miteinander verzahnt sind. Um den Weg Maurers als Lutherforscher zu begreifen, muß hier der Hinweis auf sein Buch zur Theologie

1 Erstmals 1915, dann in Karl Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd 1: Luther. 6. Aufl. Tübingen 1932, 288-325.

2 Wilhelm Maurer: Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. Bd 1: Luther und das evangelische Bekenntnis. Göttingen 1970.

Luthers aus dem Jahr 1949 »Von der Freiheit eines Christenmenschen«[3] genügen. Maurer hat dort im Rückgang nicht nur auf Luthers berühmten Traktat desselben Titels, sondern vor allem in Auswertung der diesen vorbereitenden exegetischen Arbeit der zweiten Psalmenvorlesung (»Operationes in psalmos«) seit 1519 auf die christologische Wurzel der Erlösungstheologie und Rechtfertigungsauffassung Luthers aufmerksam gemacht. Die Vorstellung vom »fröhlichen Wechsel« hat er als eine selbständige Reproduktion der altkirchlich-biblischen, im Christusmysterium wurzelnden Theologie erwiesen. Das ganze Christusgeschehen von der Inkarnation bis zur Erhöhung, so zeigte Maurer, setzt sich dabei nach dem Freiheitstraktat in der glaubenden Seele fort. »Das Christusmysterium in einer das altkirchliche Verständnis positiv aufnehmenden und weiterführenden Fassung steht darum im Mittelpunkt des Traktates ... Die charakteristischen christologischen Gedanken haben in den Operationes ihre ausführliche Vorgeschichte.«[4] Maurer konnte in nur geringem Maße an Erkenntnisse früherer Lutherforscher anknüpfen, unter denen jedenfalls Erich Vogelsang und Erich Seeberg zu nennen wären. So bedeutet der Ertrag seiner Arbeit von 1949 einen Markstein in der Lutherforschung überhaupt, und Maurer zögerte nicht, aus dem Erkannten scharf pointierte Konsequenzen für den weiteren Gang seiner Lutherforschung und ihrer Thematik zu ziehen; seine Thesen untermauerten auch einige von ihm betreute Dissertationen. Weniger die Beziehungen zwischen Christusgeheimnis im umschriebenen christologischen Sinne zur »Rechtfertigungslehre« interessierten ihn als der Aufweis, daß die im Sinne des altkirchlichen Dogmas ausgerichtete Christusverkündigung Luthers die Einheit von Luthers Theologie überhaupt ausmacht und daß sich diese Tatsache auf Luthers Kirchenverständnis tiefgreifend und folgerichtig auswirkte. Die weiteren Lutherarbeiten Maurers beziehen sich denn auch fast ausschließlich auf Luthers Ekklesiologie und bemühen sich um den Nachweis, daß von dieser aus die Frage nach der Kontinuität der Kirche überhaupt neu beantwortet werden muß.

Schon im ersten, 1950 erschienenen Beitrag zum Thema »Die Einheit der Theologie Luthers« zeigte Maurer, daß das »simul« in Luthers Theologie

3 Wilhelm MAURER: Von der Freiheit eines Christenmenschen. Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften. Göttingen 1949.

4 Ebd, 78.

- etwa in bezug auf den Gottesglauben (Gott »zugleich« verborgen und in seiner Verborgenheit doch offenbar) - als eine Interpretation des altkirchlichen Dogmas von der Unio hypostatica zu erkennen sei; Christus in einer Person ist »zugleich« Gott und Mensch. Hier habe das »simul« seine eigentliche Stätte und von da aus bestimme es alle Gebiete der Theologie.[5] Für die Ekklesiologie bedeutet dies: In der Kirche setzt sich die Menschwerdung fort; Luthers Ekklesiologie »ist angewandte Christologie«, er kennt keine unsichtbare Kirche als den Wesenskern der sichtbaren, sondern er kennt nur eine *verborgene* Kirche, so wie Gott verborgen in der Menschheit Christi ist.[6] Das Stilgesetz der Christologie hält sich nach Maurers Überzeugung in Luthers ganzer Theologie durch. Besonders deutlich wahrnehmbar ist es in Luthers Ekklesiologie. Maurer kann schreiben: »Alles Offenbarungsgeschehen bis zum heutigen Tag ist die gegenwärtige Manifestation des Christusgeschehens; dieses entfaltet sich im gegenwärtigen Heilsgeschehen innerhalb der Kirche.« Man könnte, wenn man einen solchen Satz isoliert zur Kenntnis nimmt, Maurer einen »katholisierenden« Kirchenbegriff unterstellen. Zweifellos ist Maurer auch in dem, was er unter »Kontinuität der Kirche« versteht, von einem dogmengeschichtlich-hermeneutischen Vorverständnis mit beeinflußt, das etwa bei August Friedrich Christian Vilmar im Neuluthertum des 19. Jahrhunderts wurzelt.[7] Die Vergleichbarkeit Vilmarscher Vorstellungen mit von katholischer Seite bevorzugten Ideen zum Verständnis der Dogmengeschichte ist kaum zu bezweifeln. Vorsichtiger geurteilt könnte man fragen, ob in Maurers Konzeption das prophetisch-aktualistisch-protestantisch-polemische, weil auf ein Kriterium und auf eine Norm bezogene, für den »reformatorischen« Luther doch zweifellos wesentliche Moment nicht etwas zu kurz kommt. Luther wird von Maurer weniger »prophetisch« als traditionszugewandt und traditionsverwertend interpretiert. Die mancherlei Umstände, die Luthers prophetisch-polemische Theologie auslösten, werden in ihrer Rückwirkung auf die Gesamtstruktur seiner Theologie weniger beachtet, wenn Maurer auch anerkennt, daß bei Luther in seiner Rechtfertigungslehre auf der Grundlage des Väterdogmas eine »persönliche Gewissens-

5 Maurer: Kirche und Geschichte 1, 16.

6 Ebd 1, 18 f.

7 Ebd 1, 29; vgl. ebd 1, 13: »Es handelt sich um die subjektive Nacherfahrung einer objektiven in der Kirche und d. h. in ihrem Dogma vorgegebenen Erfahrung.«

entscheidung« wirksam geworden sei: »Alles, was ›reformatorisch‹ an Luthers Kirche ist, hängt mit dieser persönlichen Entscheidung zusammen.«[8]

In zwei größeren Studien hat Maurer von den Luthertexten her das Bild von Luthers Ekklesiologie seit ihren Anfängen bis zu ihrer Ausgestaltung in den dreißiger Jahren dargestellt. In einer ersten Studie, 1958 erstmals erschienen, geht er dem Thema »Kirche und Geschichte nach Luthers Dictata super Psalterium«, also dem Stadium der frühen Ekklesiologie Luthers, zwischen etwa 1513 und 1515, nach. Wieder bestätigt sich, daß die Verborgenhiet der Kirche Zeichen ihrer Zusammengehörigkeit mit der humanitas Christi ist,[9] daß aber - und dies ist ein neuerAspekt - das Kirchenverständnis Luthers *eschatologisch* ausgerichtet ist, d. h., die humanitas Christi »ist nicht mehr die in sich ruhende, sich aus ihrem eigenen Mittelpunkt heraus ausbreitende übernatürliche Substanz. Die Kirche ist nicht einfach eine Verlängerung der Inkarnation. Ihr Zusammenhang mit der erhöhten Menschheit Christi muß vielmehr dynamisch verstanden werden, als ein immer wieder neu anhebender geistlicher Schöpfungsakt, der auf die Vollendung der Schöpfung kontinuierlich ausgerichtet ist.«[10] Wenn Luther die Kirche als eschatologische Größe verstehe, so sehe er sie aber nicht wie Augustin im Gegeneinander von zwei Gruppen von Menschen unter dem Gesichtspunkt der ewigen Verwerfung und Erwählung. Er gibt nicht sektenhaft einen Teil der humanitas Christi dem Satan preis. »Für ihn bleibt die Kirche als Leib Christi der Inbegriff der ganzen zum Heil bestimmten Menschheit, bleibt im Sinne Augustins das Corpus mixtum eine unumgängliche Notwendigkeit für diesen Äon; nur in der congregatio ubi mixti sunt mali können die wahren Glieder Christi unter Leid und Anfechtung der Vollendung entgegengeführt werden.«[11] Im Kontext der Erforschung der Ekklesiologie Luthers ist das eine entscheidende These, die eine klare Interpretation der Gesamtsicht Maurers ermöglicht. Sprachen wir von der Gefahr einer »katholisierend« anmutenden Konstruktion der Kirche und ihrer Kontinuität, so zeigt Maurer nunmehr, daß innerhalb dieser Kontinuitätsauffassung die reformatorische Theologie der Anfechtung, eben von der Christusanschauung Luthers her, ihren ganz festen Platz hat. Das hebt frühere Aussagen über den Ursprung von Luthers Hermeneutik aus der überlieferten Christologie

8 Ebd 1, 35. 9 Ebd 1, 40. 10 Ebd 1, 43.
11 Ebd 1, 48.

zwar nicht auf, sondern bestätigt sie vielmehr. Maurer erklärt mit aller Deutlichkeit: »Die Lehre von der Kirche, die ihr geschichtliches Dasein im Stande der Anfechtung verwirklicht, gehört hinein in die Theologie der Anfechtung überhaupt, aus der die reformatorische Entdeckung herausgewachsen ist ... Ist ihm aber die Anfechtungslosigkeit seiner Kirche wirklich zur eigenen Anfechtung geworden, dann hat sein Verständnis von der Geschichtlichkeit der Kirche ihm auch mit zu seiner Entdeckung der Rechtfertigung verholfen.«[12] Diese These, daß mit dem Wesen der *Kirche in ihrer Anfechtung,* die mit ihrer engen Beziehung zum angefochtenen Christus zusammenhängt, die in der reformatorischen Entdeckung nicht ihre Aufhebung, aber ihre richtige Einordnung erhält, scheint mir die Diskussion um Luthers »reformatorische Entdeckung« auf eine neue Basis zu stellen.

In einem weiteren Beitrag zum Thema »Ecclesia perpetuo mansura im Verständnis Luthers«, erstmals 1966 erschienen, und dem die hier ausgesprochenen Beobachtungen quellenmäßig weiter abstützenden, 1967 erstmals erschienenen, Aufsatz »Luthers Anschauung über die Kontinuität der Kirche«, der gewisse Veränderungen in Luthers Konzeption der Kontinuität der Kirche aufweist, hat Maurer gezeigt, wie zwei Grundzüge im Kirchenverständnis Luthers, räumlicher Universalismus in gespaltener Existenz und Leidensgestalt, Luthers Auseinandersetzungen mit dem römisch-institutionellen Kirchenbegriff durchziehen. Die bleibende Kirche wird darum nicht faßbar für ihn an ihren geschichtsmächtigen Repräsentanten, sondern am Widerspruch, der die Kirche durchzieht.[13] Wieder ergibt sich dies aus dem Zusammenhang zwischen der Kirche und dem leidenden Christus: »Die Leidensgestalt der Kirche bezeugt ihre untrennbare Verbindung mit Christus und bestätigt wider den Augenschein, daß sie allezeit sein und bleiben wird.«[14] Erst in den dreißiger Jahren tritt dieser Aspekt vor dem Eindruck des Ringens zwischen Gott und dem Teufel, den Söhnen Abels und Kains zurück.

Da, wie noch zu zeigen sein wird, andere Lutherforscher die Existenz der Kirche exklusiv an das Wort binden und nicht die Folge Kirche - Wort, sondern Wort - Kirche für einzig legitim nach Luthers Intention gelten lassen wollen, stellt sich die Frage, welchen Raum Maurer dem Wort in seiner von der Christologie her gesehenen Ekklesiologie zuweist. Er spricht von der »Ursprünglichkeit« der engen Verbindung von Kirche und Wort, die Luther

12 Ebd 1, 54. 13 Ebd 1, 67. 14 Ebd 1, 71.

mit der humanitas Christi in Beziehung setze, denn Christi Menschwerdung habe erst die Predigt des Evangeliums auf Erden in Bewegung gebracht.[15] Schon 1514 liegt für Luther der wahre Schatz der Kirche im Wort, dem Evangelium; das Wort erhält die Kirche.[16] Schon 1514 ist der Sache nach für Luther Gewißheit, was er mit einem von Holl, dann besonders von allen Karl Barth nahestehenden Lutherforschern wie Paul Schempp, Ernst Wolf, Hans-Joachim Iwand, Karl Gerhard Steck u. a. oft wiederholten Wort herausgestellt hat. Die Kirche, so sagt Luther in den Resulutionen zu Ecks 13. These 1519,[17] besteht nur abhängig vom Wort als »creatura Evangelii«.[18] Im Unterschied zu den Lutherforschern im näheren und weiteren theologischen Einflußbereich Barths versteht Maurer unter dieser Definition aber nicht so stark den Hinweis auf die normative, kriterienhafte Funktion des Wortes in der Kirche, von der das Kirche-Sein der Kirche schlechterdings abhängt, sondern mehr die »neuschöpferische Kraft des Wortes Gottes«,[19] eben deshalb, weil Christus und sein Wort - darum auch die Kirche und das Wort - unlöslich zusammenhängen. Für Maurer ist also Christus die das Wort umgreifende Wirklichkeit; das Wort ist nur als Christuswort Evangelium, so daß an der prinzipiellen These, daß Christus »in der unlösbaren Verbindung mit seinem Leibe, der Kirche, der Garant ihrer Kontinuität«[20] ist, sich nichts ändert, so richtig es ist und immer wieder gesagt werden muß, daß »Glaube, Wort und Kirche zusammengehören und einander bedingen«.[21] Den Zusammenhang von Christologie und Ekklesiologie sieht Maurer als einen »durchgehenden Zug in Luthers Theologie«,[22] erst für die letzten Jahre, so räumt Maurer ein, mögen die christologischen Parallelen und Spekulationen gegenüber früher stärker zurücktreten. Die ekklesiologische Grundposition bleibe sich trotzdem gleich.

15 Ebd 1, 56; dies ist zweifellos richtig beobachtet, aber größeren Nachdruck legt Luther wohl auf die Verbindung zwischen Christus als dem Haupt des Leibes und dem Wort, so daß sich hier eine kritische Abgrenzung von Maurer nahelegt.

16 Ebd 1, 72, wo sich bei Maurer erstmals die Nachweise für die durch das Wort gegebene Einheit der Kirche mehren.

17 WA 2, 430, 6-11.

18 Maurer: Kirche und Geschichte 1, 73.

19 Ebd 1, 73.

20 Ebd 1, 86.

21 Ebd 1, 84.

22 Ebd 1, 86.

23 Holl: AaO 1, 288-325.

24 Ebd 1, 289.

25 Ebd 1, 35.

II

Die eben dargestellte Position Maurers unterscheidet sich tiefgreifend von den in der Literatur bis heute stark nachwirkenden Thesen Karl Holls in seiner 1915 erschienenen Untersuchung über »Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff«.[23] Holl bestreitet gegenüber Hartmann Grisar die Auffassung, als ob Luther erst zwischen 1518 und 1521 seinen Kirchenbegriff ausgestaltet habe, nachdem er durch den Ablaßstreit gezwungen worden sei, sich auf das Wesen der Kirche zu besinnen. Einig mit Maurer ist Holl darin, daß schon im ersten Psalmenkommentar Luthers ekklesiologischer Ansatz ausgebildet ist, aber Holl begründet dies anders: »Seine *Rechtfertigungslehre* war es, die unmittelbar auch seine neue Auffassung der Kirche hervortrieb.«[24] Holl gelang es, von der Gottesauffassung Luthers her ein strenges, einheitliches Lutherbild zu zeichnen. Die »Gewissensreligion« stellte er als Einheitspunkt im Denken Luthers heraus. »Luthers Religion ist *Gewissensreligion* im ausgeprägtesten Sinne des Worts, mit all der Eindringlichkeit und persönlichen Bedingtheit, die einer solchen zukommt. Wie sie aus einer Gewissenserfahrung bestimmter Art, aus dem von Luther in eigenartiger Schärfe erlebten Zusammenstoß eines zugespitzten Verantwortungsgefühls mit dem als unbedingt, als schlechthin unverrückbar geltenden göttlichen Willen hervorging, so ruht sie als Ganzes auf der Überzeugung, daß im Bewußtsein des *Sollens*, in der *Unwiderstehlichkeit*, mit der die an den Willen gerichtete Forderung den Menschen ergreift, *das Göttliche sich am bestimmtesten offenbart.*«[25]

Diese Deutung Luthers stieß, da sie eine bestimmte philosophische Schulung und theologische Tendenz Holls sichtbar hervortreten ließ, auf die entschiedene Kritik der antiidealistischen Theologen im Umkreis von Karl Barth, aber auch Holls eigene Schüler forderten, daß die von Holl viel zu schwach betonten Ansätze für die Erkenntnis Christi als der Mitte der Theologie Luthers entfaltet werden müßten, um so »die erlösende Macht der Gnade« mit der gleichen Lebenswärme zu entwickeln, mit der Holl den ihr voraufgehenden »Konflikt zwischen dem Gewissen und dem Sollen und die ihr folgende Freiheit des neuen Handelns beschrieben hatte« (Heinrich Bornkamm). Dank der Arbeiten von Erich Seeberg und Iwand[26] ist es zu einer

26 Hans-Joachim IWAND: Rechtfertigungslehre und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen. Unv. Nachdruck der Aufl. von 1930. München 1961.

christozentrisch vertieften Sicht der Rechtfertigungsanschauung Luthers gekommen, die aber erst Maurer seit 1949 pointiert als Frucht der *christologischen* Überlieferung der Kirche verstehen lehrte. Iwand hat in seiner Auffassung von Luthers Kirchenverständnis auch nicht in dem Maße Holl vertieft, wie man es von seinen Untersuchungen über Luthers Rechtfertigungsauffassung her hätte vermuten können. Maurers Entwurf nötigt zu einer vergleichenden Analyse, bei der von Holl auszugehen ist.

Viel stärker als Maurer betont Holl den Zusammenhang von Rechtfertigangslehre und Evangelium. Das Wort des Evangeliums ist der wichtigste Besitz der Kirche; die Verkündigung des Evangeliums ist Luther die wichtigste Aufgabe der Kirche. Holl bevorzugt eindeutig die Reihenfolge Evangelium - Kirche, wenn das Evangelium auch in der Kirche und von der Kirche verkündigt wird. Durch das Evangelium vollzieht Christus[27] eine Scheidung zwischen den Menschen. Übereinstimmend mit Maurer sieht Holl diese im Unterschied zu Augustins vom ewigen Erwählungsratschluß her bestimmten Auffassung[28] in der konkreten Kirche geschehen. Luther weist es ab, im Sektengedanken die Folgerung aus seinem Begriff der wahren Kirche zu ziehen.[29] Die Scheidelinie, die durch das Wort und seine Aufnahme gezogen wird, fällt natürlich auch nicht mit der Grenze der äußeren Kirche zusammen, sondern geht mitten durch sie hindurch.[30] In den Anmerkungen führt Holl mehrere Texte an, die die Verbindung von Christusanschauung und Ekklesiologie aufweisen,[31] aber Holl geht dieser Beziehung nicht näher nach. Auf wahrhaft Gläubige allein paßt der Name Glieder Christi, »denn sie sind durch den Glauben Christus einverleibt. In ihnen und ausschließlich in ihnen wirkt Christus als Haupt.«[32] Diese Kirche geistlicher Art kann Holl als »ihrem Wesen nach unsichtbar« bezeichnen, und er setzt diesen philosophisch vorbelasteten Begriff sogleich gegen Mißverständnisse ab, d. h., er will ihn im Sinne von »unsichtlich«, geistlich oder verborgen verstanden wissen. Holl kommt Maurers Grundthese nahe, wenn er die Verborgenheit der Kirche mit der Verborgenheit des Hauptes der Kirche, Christus, in Verbindung setzt, wenn er diese verborgene Kirche zugleich aber doch als wirk-

27 Holl: AaO 1, 293.
28 Ebd 1, 299.
29 Ebd 1, 303.
30 Ebd 1, 294.
31 Holl: AaO. Bd 3: Der Westen. Tübingen 1928, 294.
32 Ebd 3, 295.

liche, existierende Kirche versteht, denn: »Wie wäre denn Christus König, wenn er nicht ein Reich hätte, das er regierte?«[33]

Stärker als bei Maurer wird von Holl das Evangelium, das Wort, die Verkündigung des Wortes als das Mittel verstanden, durch das die Kirche entsteht. Auch Maurer bestreitet das natürlich nicht, aber er fragt über das Evangelium oder die Rechtfertigung hinaus weiter nach ihrem Grund und Inhalt. Dabei stößt er auf die Christologie und das ihr zugrundeliegende Christusmysterium. Holl sieht die von ihm zu wenig christozentrisch verstandene Rechtfertigungslehre als Grund für Luthers Kirchenbegriff an, berührt sich aber eng mit Maurers Grundanliegen, Luther nicht als Individualisten und religiösen Egoisten aufzufassen. Holl sagt in diesem Zusammenhang: »Damit rückt eine Tatsache ins Licht, die noch eine besondere Betonung verlangt. Wenn es bemerkenswert ist, daß Luthers Kirchenbegriff auf seine Rechtfertigungslehre zurückgeht, so ist nicht minder wichtig das Umgekehrte, daß sich ihm *seine Rechtfertigungslehre* sofort auch *in einen Kirchenbegriff umgesetzt hat* ... Er muß immer zugleich fragen, *unter welchen Bedingungen* sie (religiöse Hochziele) innerhalb einer Gesamtheit zur Wirklichkeit werden.«[34] Dieses Urteil krankt nur daran, daß Holl die Gemeinschaftsformen der Kirche nicht vom Leib-Christi-Kirchenverständnis - also letzten Endes von der Christusanschauung - her versteht, sondern von einem Gemeinschaftsethos aus interpretiert, das Luthers Auffassung des »Gottesverhältnisses«[35] entspreche. Gerade der Begriff der »Haltung«, die nach Holl Haltung des Menschen gegenüber der Gnade ist, zeigt blitzartig, wie nötig das Hinausdrängen über Holls theologische Position war, denn die Rechtfertigungslehre ist etwas anderes als eine Art von theologischer Anthropologie. Das hat Maurer endgültig klargestellt.

Es ist ein Erweis der wissenschaftlichen Leistung Holls, daß sie trotz ihrer Bindung an eine »Gewissensreligion« fähig war, Luthers theologische Verwurzelung in der Christusbotschaft der Kirche mehrfach hell aufscheinen zu lassen. Besonders in der Auseinandersetzung mit dem Anspruch des Papstes hat nach ihm Luther, von der Gemeinde ausgehend, deren jede im Besitz des Evangeliums ist, bzw. von der Beweisführung her, daß *Christus das*

33 Ebd 3, 296.
34 Ebd 3, 300.
35 Ebd 3, 300.

Haupt der Kirche ist und diese selbst regiert,[36] die unauflösliche Beziehung zwischen Christus und seiner Kirche erfahren.

Fassen wir den Ertrag unserer Überprüfung der Thesen Holls zusammen und ziehen wir eine Bilanz aus dem Vergleich derselben mit Maurers Position: Holl begnügt sich in seiner genetischen Fragestellung damit, das Evangelium bzw. die Rechtfertigungslehre für den Ursprung von Luthers ekklesiologischer Position in Anspruch zu nehmen, sieht dabei aber, daß die Rechtfertigungslehre *sofort* Konsequenzen für die Ekklesiologie gewinnt. Maurer fragt hinter die Rechtfertigungsanschauung zurück nach der Christusanschauung Luthers und bezeichnet diese in ihrer christologischen Formung als Voraussetzung und gestaltgebendes Motiv für Luthers Rechtfertigungslehre und Ekklesiologie. Alle sonst von Holl bemerkten Aspekte - Verborgenheit der Kirche, geistliche Kirche, und diese nicht im Sinne sektenhafter Ausgrenzung oder prädestinationstheologisch begründet - begegnen auch bei Maurer, z. T. deutlicher, wenn etwa der Charakter der Verborgenheit der Kirche besser von dem der »Unsichtbarkeit« abgehoben, vor allem im Christusgeschehen - genauer in der humanitas Christi - besser verankert werden kann. Zu wenig tritt bei Maurer die Relation Evangelium - Kirche auf, wenngleich sie in der Relation Christus - Kirche im übergreifenden Sinne ja stets mitgesetzt ist. Holl ist stärker an der normativ-kritischen Bedeutung des Evangeliums für die Kirche interessiert und weist nach, daß schon der Luther der ersten Psalmenvorlesung darauf den Finger gelegt hat, so daß die spätere aktuelle Zuspitzung dieser Relation im Kampf mit der päpstlichen Kirche einsichtiger wird.[37] An Holls Interpretation von Luthers Kirchenverständnis ist kritisch die Frage zu richten, ob sie nicht die Frage nach der Kontinuität der Kirche zu leicht genommen hat, an Maurers Interpretation ließe sich die Frage richten, wie die überzeugend herausgearbeitete Theologie der Kontinuität der Kirche in Luthers Theologie zugleich kirchenkritische Theologie sein kann, welche Kriterien des Kircheseins der Kirche Luthers Theologie geltend gemacht hat, um die Kirche in ihre totale Abhängigkeit von Christus zu verweisen, wie der Übergang von einer christologisch interpretierten Ekklesiologie zu dieser kritisch zugespitzten Worttheologie erklärbar ist.

36 Ebd 3, 315.

37 Holls Nachweise werden erweitert von Gerhard Müller: Ekklesiologie und Kirchenkritik beim jungen Luther. NZSTh 7 (1965), 100-128.

III

An Holl anknüpfend, der bei Luther das Bild einer Kirche, die wirkliche Gemeinschaft ist, feststellte, gab Paul Althaus 1929 einen wichtigen Einblick in das Thema »Communio sanctorum«.[38] Wie tief der Gedanke von der »Communio sanctorum« in Luthers Christusverkündigung verankert ist, ging Althaus dabei noch nicht auf; er leitet den Liebes- und Rechtfertigungsgedanken aus Luthers theologia crucis, aus dem Rechtfertigungsgedanken[39] ab, wenn er auch in Luthers Äußerungen zwischen 1519 und 1524[40] immer wieder von Luther ausgesprochen findet, daß die Glaubenden durch Christi Liebeshingabe ein Leib, »ein Kuche« mit Christo und dadurch auch miteinander, geworden sind. In diesem Zusammenhang findet Luther die Wirklichkeit der Kirche als communio sanctorum im Sakrament des Altars ausgedrückt und verbürgt. Althaus' Untersuchung bestätigt eindrucksvoll, gerade von ihrer Textdarbietung aus, weniger in deren systematischen Durchdringung und Rückführung auf einen Ausgangspunkt (was allerdings auch seine methodischen Vorzüge hat!), daß Luthers Kirchendenken mit seiner Christusverkündigung eng zusammenhängt. Althaus hat auch das Verdienst, Christi Wirken und seine Gaben mit dem *Wort* in innere Beziehung gesetzt zu haben. Darin ist auch ein erheblicher Fortschritt über Holls Begründung des Gemeinschaftsgedankens hinaus zu sehen. Althaus schreibt: »Daß alles an dem Worte und nicht an der Durchsichtigkeit des Menschen liegt, das gilt auch, wenn wir nicht an die redende Verkündigung, sondern an die Gemeinschaft überhaupt, die Bewährung der Gütergemeinschaft denken. Das eine, was zu ergreifen not ist in aller communio, ist doch, daß *Gott* sich mit uns gemein macht, daß Christus sich an uns hingibt. Das erfahre ich aber nicht an menschlicher Liebestätigkeit und Hingabe als solcher . . ., sondern erst dann, wenn ich menschliche communio erfahre *im Zusammenhange mit dem Worte von Christus,* wird sie mir im Glauben zur Gegenwart des Handelns Christi selber.«[41] Sehr überzeugend führt Althaus aus, daß Luther die »Unsichtbarkeit« der Kirche im Kampfe mit Rom geltend machte, daß er

38 Paul Althaus: Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken. München 1929.
39 Ebd, 48.
40 Ebd, 55.
41 Ebd, 89.

aber nicht »Zweifel an der Wirklichkeit der Kirche als Gemeinschaft« nähren wollte.[42] Er zerstöre nicht mit dem protestantischen Satz von der Verborgenheit der Gemeinde die evangelische Wirklichkeit derselben.

Allmählich setzt sich in der Breite der Lutherliteratur die Erkenntnis durch, daß Luther nicht dualistisch zwischen einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche unterscheidet. Luther weiß nur von einer einzigen Kirche, ihrer geistlichen, verborgenen Wirklichkeit. Seit Holl war der wichtige Gesichtspunkt in die Forschung eingeführt, daß bei Luther die Lehre von der Kirche nicht in der Versuchung steht und stehen darf, »aus seiner Theologie des Wortes auszubrechen«.[43] Es war vor allem der dialektischen Theologie und ihren Anregungen für die Lutherforschung zu danken, daß dieser Aspekt schärfer beachtet wurde. Schempp betonte 1929,[44] daß die Kirche bei Luther als »creatura verbi« bestimmt werden müsse. Luther denkt beim Wort an das mündliche, verkündigte Evangelium, in dem Jesus Christus selbst zu Wort kommt. Bei dem Verständnis der Kirche als »creatura verbi« wurde seitens der von Barth beeinflußten Theologen dies nicht immer deutlich genug hervorgehoben, auch läßt sich die Tendenz beobachten, daß hier das Wort Gottes ereignishaft vorgestellt wird, so daß auch die Kirche als »Ereignis« verstanden wird. Gewiß kann es nicht Kirche ohne das Wort geben, aber die Kirche darf in ihrer immerwährenden Existenz - denn Christus ist heute, gestern und derselbe auch in Ewigkeit - nicht in »Ereignisse« aufgespalten werden. Luther hat weder eine zuständliche oder gegenständliche Auffassung von der Kirche noch eine rein aktualistische. Klärungen erwuchsen aus dem Kreis der Barths Theologie nahestehenden Lutherforscher selbst. So zeigte Wolf, daß die Inkarnation Konkretisierung des Wortes Gottes ist, daß »Wort und Christus bei Luther immer ineinander übergehen«.[45] Wolf fragt Maurer, wie sich christozentrische Theologie des Worts und eine »mystisch oder mysterisch« verstandene theologia crucis bei Luther zueinander verhalten;[46] er bestätigte

42 Ebd, 91.

43 Martin Doerne: Gottes Volk und Gottes Wort. Zur Einführung in Luthers Theologie der Kirche. LuJ 14 (1932), 61-98.

44 Paul Schempp: Luthers Stellung zur Heiligen Schrift. München 1929, 19.

45 Ernst Wolf: Die Christusverkündigung bei Luther. (1935). In: Ernst Wolf: Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem. München 1954, 30-80, hier 60.

46 Ebd, 37, Anm.

Maurer den wohl richtig analysierten Rezeptionsvorgang des christologischen Dogmas im athanasianischen Sinne, meinte aber kritisch, daß Maurers Interpretation die Rolle der promissio-fides-Korrelation in der Worttheologie verkenne. Wolf will denn auch lieber von der Frage nach dem Einheitspunkt der *Christusverkündigung* Luthers ausgehen.[47] Diese Anregung ist auch unbedingt für die Erforschung von Luthers Kirchenverständnis auszuwerten. Der Begriff der Christusverkündigung umschließt die zwei bisher noch zu sehr voneinander isolierten, für Luthers Kirchenverständnis aber konstitutiven Aspekte, das Christusgeschehen (einschließlich seiner altkirchlichen Deutung) und das Evangelium. Und *beide* Aspekte dürfen nicht voneinander isoliert werden, soll auf der einen Seite nicht die Gefahr eines zuständlich aufgefaßten Christologismus und auf der anderen Seite die Gefahr eines aktualistischen Verbismus heraufbeschworen werden. In diese Richtung weist auch schon das Ergebnis einer Studie Ernst Kohlmeyers über »Die Bedeutung der Kirche für Luther«,[48] der nachweist, daß Luther, anknüpfend an das von Gabriel Biel und besonders der Hochscholastik entwickelte Modell des »Leibes Christi« und dieses umprägend, betont auf das Hauptsein Christi in der Kirche hinweist; er, Christus, regiert die Kirche allein und darum muß Leben und Wesen der Kirche ganz auf das gepredigte Christusevangelium begründet werden. Weil Christus das Haupt der Kirche ist, muß sich diese Hauptschaft in der Kirche durch die Verkündigung des Christusevangeliums, das eigentliche »sacramentum«, erweisen. Luthers Kampf gegen die Papstkirche gewinnt aus dieser Einsicht ihre Schärfe.

Hier ist nun der Ort, wo wenigstens kurz der Debatte über Luthers reformatorische Entdeckung gedacht werden muß, denn sein Verständnis des Christusevangeliums hängt von der reformatorischen Fragestellung und ihrer Beantwortung ab. Holl glaubte, die reformatorische Entdeckung in der Rechtfertigungserkenntnis sehen zu können, und er nahm für diese die erste Psalmenvorlesung von 1513 bis 1515 bereits als Niederschlag. Folglich konnte er der Meinung sein, daß Luther von der reformatorischen Erkenntnis auch sogleich sein Kirchenverständnis bestimmt sein ließ, das er seit der ersten Psalmenvorlesung zeitlebens vertreten habe. Maurer vermied es, Luthers Ekklesiologie von der Rechtfertigungslehre her zu interpretieren, indem er die

47 Ebd, 56, Anm.; 54.
48 Ernst Kohlmeyer: Die Bedeutung der Kirche für Luther. ZKG 47 (1928), 466-511.

Christologie in ihrer Zusammengehörigkeit mit Luthers Ekklesiologie aufwies. Wer wie Ernst Bizer und Iwand die frühe Ansetzung der reformatorischen Entdeckung für 1513 bis 1515 strikt bestreitet und sie auf 1518 oder doch erst nach 1515 (so Iwand) ansetzt, wird Holls Thesen ablehnend gegenüberstehen und einen anderen Weg für die Erklärung des Ansatzes von Luthers Kirchenanschauung vorschlagen müssen.[49]

Als Hauptvertreter der These, daß Luther sein reformatorisches Kirchenverständnis erst nach 1515 entwickelt haben kann, ist Iwand aufgetreten, dem sich in der Darstellung von Luthers Kirchendenken besonders Steck angeschlossen hat.[50] Wir übergehen Iwands beachtliche und z. T. überzeugende Einzeleinwendungen gegen Holl, der manche augustinisch-areopagitisch getönte Aussagen Luthers schon als reformatorisch gewertet habe, wobei besonders der Begriff der »invisibilitas« gemeint ist. Zu diesem Begriff in der adjektivischen Form von »invisibilis« oder »absconditus« hat Gerhard Müller richtig bemerkt, daß man ihn nicht als Aussage über Attribute der Kirche verstehen darf, sondern daß Luther ihn zum Prädikat der einen, geistlichen Kirche machte.[51] Nach Iwand bricht der Streit um die wahre Kirche erst da auf, wo Luther sich auf die Kategorie des Verbum Dei beruft und die

49 Zur Diskussion über Luthers frühe Theologie vgl. den orientierenden Bericht von Bernhard LOHSE: Die Lutherforschung im deutschen Sprachbereich seit 1966. LuJ 38 (1971), 91-120, bes. 96-100. Ernst Bizers These wird von dessen Schüler Oswald BAYER: Promissio. Eine Untersuchung zum Wortverständnis beim frühen Luther. Göttingen 1971, gestützt; siehe ders.: Die reformatorische Wende in Luthers Theologie. ZThK 66 (1969), 115-150. Die Spätdatierung der reformatorischen Entdeckung wird von katholischen Forschern fast traditionell zur Stütze der These genommen, daß Luther erst im Kampf seit 1518 zu seinem Kirchenbegriff gekommen sei, so Hartmann Grisar, Hubert Jedin, Albert Ebneter; vgl. dazu Remigius BÄUMER: Luther und der Papst. Münster 1970. Wichtig für die katholische Deutung von Luthers Ekklesiologie sind Joseph VERCRUYSSE: Fidelis populus. Wiesbaden 1968; Hubert JEDIN: Ekklesiologie um Luther. Fuldaer Hefte 18 (1968), 9-30.

50 Hans-Joachim IWAND: Zur Entstehung von Luthers Kirchenbegriff. Ein kritischer Beitrag zu dem gleichnamigen Aufsatz von Karl Holl. In: Festschrift für Günther Dehn. Hrsg. von Wilhelm Schneemelcher. Neukirchen 1957, 145-166; Karl Gerhard STECK: Ecclesia - creatura verbi. In: Joachim Beckmann, Karl Gerhard Steck, Fritz Viering: Von Einheit und Wesen der Kirche. Göttingen 1960, 40-56; ders.: Lehre und Kirche bei Luther. München 1963; ders.: Die vorkonfessionelle Einheit der Kirche nach Luther. In: Um evangelische Einheit. Hrsg. von Karl Herbert. Herborn 1967, 17-33.

51 Vgl. Müller: AaO, 105 f.

Kirche strikt als creatura Verbi Divini versteht.[52] Erst jetzt werde »aus dem Et - Et von unsichtbarer und sichtbarer Kirche, das sich dank des metaphysischen Verständnisses von invisibilitas das ganze Mittelalter über halten konnte«, »zum mindesten für die Jahre der Entscheidung ein Aut - Aut«.[53] Iwand stützt sich vor allem auf Belege, die den Schriften von 1520/21 »Von dem Papsttum zu Rom, wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig«, 1520,[54] sowie »Ad librum eximii Magistri Nostri Ambrosii Catharini responsio«, 1521,[55] entnommen sind. Sein Ergebnis lautet: »Man wird ... auch abrücken müssen von der These, als ob Luther seinen Kirchenbegriff auf Grund der Rechtfertigungslehre subjektiv gebildet und ihn schon 1513 als fertigen in sich gehabt habe. Der ungeheure Umschwung im Verständnis der unsichtbaren Kirche, der sich innerhalb der von uns überblickten 10 Jahre vollzieht (1513-1523), ist dabei außer acht gelassen. Ich betone nochmals, daß man Luther auch nicht gerecht wird, wenn man diese unsichtbare Kirche als ›Personengemeinschaft‹ versteht ... Die Sache liegt tiefer. Die Kirche ist unsichtbar, weil in ihr und durch sie das regnum Christi, als regnum fidei, mitten unter uns ist ... Nun aber tritt ein Doppeltes bei Luther heraus. Das erste ist der Bedeutungswandel des Zeichens. ... Das Zeichen ist nicht mehr ein in die Sichtbarkeit verlegtes signum der metaphysischen, gegenüber der sinnlichen Welt transzendent zu denkenden Realität, sondern es ist vielmehr das Anzeichen des *Einbruchs* und der unmittelbaren, verheißungsvollen Nähe des Gottesreiches mitten in der Welt von Raum und Zeit.«[56] »Neben der Neufassung der signa ecclesiae vollzieht Luther eine entscheidende Wandlung in der Unterscheidung von Gotteswort und Menschenwort ... Das Besondere an der Fragestellung Luthers aber ist dies, daß er die Alternative von Menschenwort und Gotteswort als eine *innerhalb* der Kirche selbst zu fällende Entscheidung begreift, nicht als eine solche zwischen Kirche und Welt oder zwischen Glaube und Vernunft. Die Vertauschung von Menschenwort in Gotteswort und Gotteswort in Menschenwort kann nur dort statthaben, wo Gottes Wort gegenwärig auf dem Plan ist, das heißt beim Volk Gottes selbst.«[57]

52 Iwand: AaO, 150 f.
53 Ebd, 155.
54 WA 6, 285-324.
55 WA 7, (698) 705-778.
56 Iwand: AaO, 161 f.
57 Ebd, 164.

Die Bedeutung von Iwands temperamentvoller Arbeit liegt u. E. mehr in der Einbringung von solchen richtig interpretierten Aspekten in die Diskussion um Luthers Kirchenverständnis als in der Kritik an Holl, vor allem der Leugnung eines wie immer zu interpretierenden »reformatorischen« Kirchenverständnisses vor 1515. Da wir Maurers Ansatz, von der Christologie die Ekklesiologie Luthers zu verstehen, quellenmäßig für überzeugend belegt halten, sind wir durchaus nicht auf Holls Deutung angewiesen, in der, was Iwand nicht wahrhaben will, vom Wort und Evangelium als Werkzeugen des Wirkens Christi mit guten Gründen ausdrücklich die Rede war, mag auch eine Differenz zwischen dem Wortbegriff von 1513 bis 1515 und dem nach 1515 oder erst um 1518 vorliegen, da Luther sich erst langsam des »promissio«-Charakters des Wortes mit allen Konsequenzen bewußt wird. Holl steht Iwand näher, als Iwand anerkennen kann, der von seinem Verständnis der reformatorischen promissio aus eine Neufassung der signa eintreten läßt. Eine solche Neufassung oder mindestens Neuartikulierung der signa und der Wirkung des Gotteswortes in der Kirche, wie sie schon Kohlmeyer beobachtete, ist aber u. E. nicht abhängig von einer erst etwa 1518 sich voll durchsetzenden neuen Auffassung von »promissio« im Sinne Iwands und Bizers. Sie kann auch zureichend aus der Kampfessituation verstanden werden, in die Luther seit 1517 eingetreten war. Daß eine solche Unterscheidung von *Gotteswort* und *Menschenwort* aber für Luthers Kirchenverständnis von großer Bedeutung wird, kann nicht geleugnet werden und schien uns im Verständnis Maurers zu wenig berücksichtigt zu werden. Von Maurer her fragt es sich aber, ob Iwand nicht darin auch Holl, mehr als er wahrhaben will, verpflichtet ist, daß er vom Christusgeschehen - besser von der Christusverkündigung - in seiner Analyse nur verhüllt (»Einbruch, verheißungsvolle Nähe des Gottesreiches«)[58] spricht, deshalb also die Frage nach der Kontinuität der Kirche im Grunde davon abhängig macht, ob Gotteswort *nicht* in Menschenwort verkehrt wird. Das ist sicherlich ein sehr wichtiger Aspekt. Christus und Christusverkündigung gehören ja zusammen. Aber Christus ist mehr, und darum ist die Kirche mehr als eine Gemeinde oder als beachtliche Räume der Kirche, in denen die Gefahr besteht, daß Gotteswort zu Menschenwort gemacht wird. Die Frage nach dem Kriterium der Kirche gewinnt, wie Iwand zeigt, in den Kampfesjahren an Gewicht. Geht

58 Ebd, 161 f.

dabei die Überzeugung von der immer bestehenden einen, geistlichen Kirche langsam in die Brüche, weil immer dialektischer, skeptischer über die geistliche Kirche geurteilt werden muß, so daß am Ende nur wenige wahre Christen übrigbleiben (wie Luther tatsächlich urteilen konnte)? Wäre also doch die Sekte Luthers Schicksal gewesen?

Damit stehen wir vor der Notwendigkeit, noch einmal nach Luthers Begründung der geistlichen Kirche zu fragen und zu erforschen, wie Christus-Verkündigung als Akzente seiner Gesamtauffassung der Kirche zueinander ins Verhältnis zu setzen sind. Schwerpunkt unserer Untersuchung sollen einige Texte von 1520 an sein. Maurer hat gesichert, daß zu dieser Zeit Luther von seiner Christusanschauung her Theologie treibt; Iwand hat gezeigt, daß die *normative* Frage nach dem Wesen der Kirche mit dem Verständnis des Wortes zusammenhängt. Wie sind also beide Auffassungen im Blick auf Luthers Ekklesiologie seit 1520 zu bewerten, in Einklang zu bringen? Schließen sie sich aus oder sind sie ergänzungsfähig - und sogar ergänzungsbedürftig? Wo ist das Bindeglied zwischen beiden Deutungen?

IV

Daß sich 1518/19 im Kampf mit der römischen Kirche bei Luther ein neues Kirchenverständnis zeige, ist auch die Meinung katholischer Forscher. Grisar meinte, daß Luther erstmalig seine Ansicht über die Kirche - im Unterschied zur traditionellen katholischen Ekklesiologie - in seiner Predigt vom Bann[59] vertreten habe.[60] Wagner[61] setzte entsprechend den neuen ekklesiologischen Ansatz auf die zweite Psalmenvorlesung an; Albert Ebneter[62] findet ihn nach der Leipziger Disputation von 1519 ausgesprochen. In der Auseinandersetzung mit den katholischen Forschern kommt es hier nicht darauf an, die Spätdatierung der reformatorischen Entdeckung und deren Anwendung auf das Kirchenverständnis zu diskutieren, sondern darauf, daß in Luthers Ekklesiologie die Züge aufgewiesen werden, die auch nach 1518/19 in Kontinuität mit Luthers frühen und späteren Anschauungen stehen. Maurer hat

59 WA 1, (634) 638-643, von 1518.

60 Hartmann Grisar: Luther. 2. Aufl. Bd. 3. Freiburg 1912, 775.

61 W. Wagner: Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen Luther. ZKTh 61 (1938), 29-98.

62 Albert Ebneter: Luther und das Konzil. ZKTh 84 (1962), 1-48.

recht, wenn er es vermied, Luthers Kirchenverständnis als »Kirchenbegriff« zu definieren und nach einem reformatorischen, vorreformatorischen oder halbreformatorischen Kirchenbegriff Ausschau zu halten.[63] Auf solche Weise kann man nicht erfassen, was »als Wirklichkeit der Kirche vor seiner Seele lebte«. Gerade die auf einen Aspekt abgestellte Definition von Luthers »Kirchenbegriff« führt in der Forschung zu falschen Alternativen; man gewahrt dann nicht mehr die Komplexität in Luthers Kirchenanschauung. Dies zeigt sich bei der Analyse der einschlägigen Schriften Luthers.

Wir beginnen mit dem die Predigt vom Bann von 1518 ausführenden »Ein Sermon von dem Bann«. Luther sieht ihn als Fortführung des »Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften«.[64] Damit ist das Problem des Banns sofort integriert in das umfassendere Problem der »Communio«, verstanden als Gemeinschaft mit Christus. »Die erst gemeynschafft ist ynnerlich, geystlich, unsichtlich ym hertzen, das ist, ßo yhmand durch rechten glauben, hoffnung und lieb, eyngeleybt ist yn die gemeynschafft Christi und aller heyligen, welchs bedeutt und geben wirt yn dem sacrament, und die ist das werk und crafft des sacramentis.«[65] Luthers Auffassung vom Bann ergibt sich folgerichtig aus seinem Sakramentsverständnis, das wiederum einen bestimmten Kirchenbegriff impliziert. Hinter dem Sakrament aber steht Christus, der Geber und Inhalt des Sakraments.[66] Man wird also nicht dabei stehenbleiben können, mit Johannes Heckel zu erklären: »Das Ringen um das rechte Verständnis dieses Sakraments (der Buße) hat zugleich die Rechtfertigungslehre und den Kirchenbegriff hervorgebracht«.[67] So richtig es ist, daß sich Luther in seiner Kritik am kanonistischen Sakramentsrecht, die er in seinen Äußerungen über Buße, Taufe und Abendmahl vorbringt, der ekklesiologischen Implikationen seiner

63 Maurer: Kirche und Geschichte 1, 38.

64 WA 6, 63-75, von 1519 bzw. 1520; WA 2, 742-758, gedruckt 1519.

65 WA 6, 64, 3-6.

66 Wir sehen hier von einer Analyse des Begriffs »sacramentum« ab. Luther arbeitet sich bis zur »Babylonica« soweit vor, daß er als das »sacramentum« das Wort bzw. Evangelium bezeichnet, dessen Gabe Christus ist. Hier hält er am Begriff »sacramentum« für das Sakrament im traditionellen Sinne fest.

67 Johannes Heckel: Initia iuris ecclesiatici Protestantium. In: Johannes Heckel: Das blinde undeutliche Wort ›Kirche‹. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Siegfried Grundmann. Köln, Graz 1964, 132-242, hier 140.

Kritik immer sofort bewußt wird, so sehr muß doch hinter der neuen Sakramentsauffassung Luthers das Christusverständnis als erster und grundlegender Impuls für alle Kritik und die positive Interpretation der Sakramente begriffen werden. Denn das Sakrament in Brot und Wein empfangen, heißt »eyn gewiß tzeychen empfahen diser gemeynschafft und eyn leybung mit Christo und allen heyligen«.[68] Alles, was Luther so überaus anschaulich über die Gemeinschaft der das Sakrament empfangenden, glaubenden Christen sagt, - daß sie nämlich Hilfe und Anfechtung, Glück und Unglück gemeinsam und miteinander haben -, hat ja seine Voraussetzung in der Tatsache, daß »Christus und die kirch eyn fleysch und eyn gepeyn seynd«.[69] Uns interessiert hier nicht die tiefe und unser verarmtes Sakramentsverständnis bereichernde Interpretation der Gemeinschaft der Christen untereinander aufgrund ihrer Gemeinschaft am Leib Christi,[70] sondern die »*christologische« Klammer* vor allen diese Gemeinschaft illustrierenden Aussagen.

Ohne daß Luther diesen Aspekt näher ausführt, ist es doch die humanitas Christi, die ihre Auswirkung in der Anfechtung hat, die alle seine Glieder auch gemeinsam haben und tragen *müssen*, wenn ihnen das Sakrament zum Heil dienen soll. Dieser Aspekt wird nicht in seiner Bedeutung gemindert durch die Feststellung, daß Christus zugleich das »heupt« ist. Daran hängt schließlich doch alles. »Alßo do Christus das sacrament eyngesetzd, sprach er ›das ist mein leyb, der für euch geben wyrdt, das ist meyn blutt, das für euch vorgossen wirt, ßo offt yhr das thut, ßo gedenckt meyn dabey‹, Als sprech er ›ich bin das heupt, ich will der erst sein, der sich für euch gibt, will ewr leyd und unfall mir gemeyn machen und für euch tragen‹.«[71] Alles, was positiv vom Sakrament gesagt werden kann, hängt schlechterdings zuerst davon ab, »das Christus gerechtickeit, seyn leben und leyden für mich steht. . . . Es ist aller meyn unfall Christo und den heyligen gemein worden«.[72] Das gilt nur, wenn Christus das Haupt des Leibes ist. Das Hauptsein Christi macht darum die rechte Predigt des Evangeliums und Sakraments so dring-

68 WA 2, 743, 20.

69 WA 2, 748, 19.

70 Dazu Althaus: Communio sanctorum; zu den altkirchlichen Voraussetzungen der communio-Theologie vgl. Friedrich Wilhelm KANTZENBACH: Communio sanctorum, Kirche und Konzil. Oecumenica 1966, 149-178.

71 WA 2, 745, 36-40.

72 WA 2, 745, 12-15.

lich.[73] *Vom Hauptsein Christi her entwickelt Luther seine Forderungen über die Predigt des Christusevangeliums,* wie noch zu zeigen ist. Im »Sermon von dem Bann«, der von Luther ausdrücklich in Zusammenhang mit dem eben ausgewerteten »Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen Leichnams Christi« gestellt wird,[74] werden hinsichtlich des Banns nur die Konsequenzen aus der im Christusgeschehen wurzelnden Communio-Theologie gezogen. Dabei wird die ekklesiologische Problematik stärker herausgearbeitet. Die innerliche, geistliche Gemeinschaft, als Einleibung in die Gemeinschaft Christi und aller Heiligen verstanden, »mag widder geben noch nehmen yrgent ein mensch, er sei Bischoff, bapst, ja auch engell oder all creature, ßondernn alleyn Gott selb durch seynen heyligen geyst muß die eyngissen yns hertz des menschen, der do glaubt ynn das sacrament«.[75] Von der Notwendigkeit des *Glaubens* spricht Luther 1520 stets in Verbindung mit dem Sakrament, denn es ist nicht genug zu wissen, was das Sakrament sei (nämlich eine Gemeinschaft und ein gnädiger Wechsel oder Vermischung unserer Sünde und Leiden mit Christi und seiner Heiligen Gerechtigkeit); man muß es auch begehren und glauben, daß man es erlangt habe.[76]

Spricht Luther vom Bann, so muß er auch von der Kirche reden. Die Kirche aber gehört in den dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses. Der christologische Hintergrund des Kirchendenkens Luthers wird jedoch nicht aufgegeben, wenn er Pneuma und Kirche in Beziehung setzt. Im Gegenteil: *Von der christologisch verankerten Argumentation stößt Luther konsequent zur Pneumatologie vor, und es ist speziell wieder der Gedanke der Hauptschaft Christi, der diesen bruchlosen Übergang ermöglicht.* Das ist zu erläutern. Die Gemeinschaft mit Christus ist die geistliche, unsichtliche Gemeinschaft, von der alles Greifbare, Sichtbare streng ferngehalten werden muß.[77] Denn der ersten Gemeinschaft, die »innerlich, geistlich, unsichtlich im Herzen ist«, steht die äußerliche, leibliche und sichtliche Gemeinschaft gegenüber.[78] »Von dießer gemeynschaft mag eyn Bischoff oder Bapst eynen absondern« und in den Bann tun.[79] Ein gebannter Mensch kann jedoch sehr wohl der geistlichen Gemeinschaft teilhaftig sein. »Derhalben niemand zu urteyllen ist, er sey ym

73 WA 2, 747, 12.
74 WA 6, 63, 4.
75 WA 6, 64, 6-10.
76 WA 2, 749.
77 WA 2, 752 f.
78 WA 6, 64, 22.
79 WA 6, 64, 23.

bann odder draußen, ßonderlich, ßo er nit umb ketzerey oder sund willen sich zu besseren vorbannet ist.«[80] Es sind also von der Christusgemeinschaft, die Christus dem *Glaubenden* schenkt, abgeleitete ekklesiologische Grunderkenntnisse, von denen aus Luther an einen Neubau der Ekklesiologie geht. Alle wesentlichen Entscheidungen sind schon gefallen, ehe Luther die Konsequenzen im »Sermon von dem Bann« zieht und in »Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig«, 1520,[81] die Ekklesiologie eigens thematisiert.

V

Im Blick auf diese Schrift ist noch tiefer eindringend zu fragen, wie Luther das Verhältnis zwischen geistlicher, verborgener, unsichtbarer, nur im Glauben erkennbarer Kirche zur äußeren Kirche, die sich in der Welt sichtbar und greifbar manifestiert, versteht. Sieht Luther diese zwei Kirchen in radikalem Gegensatz zueinander, stellt er sie geradezu dualistisch gegeneinander? Reißt er, wenn er dies beabsichtigt, nicht leibliche und geistliche Gemeinschaft derart auseinander, daß die geistliche Kirche letztlich spiritualisiert wird? Dies sind die Fragen, die sich von jeher bei der Interpretation der Schrift »Von dem Papsttum zu Rom« einstellten.[82] Luther beruft sich hier auf die Schrift, die von der Christenheit gar einfältiglich »und nur auff eine weyß« rede.[83] Auch er tut nichts anderes. Alle seine positiven Aussagen beziehen sich auf die geistliche Kirche und ihre geistliche Einigkeit,[84] wobei er die Christenheit nur einem Haupt zuordnet, Christus. »Warumb heisset sie dann christenheit? Warumb heysen wir christen als von unserem heubt, unnd sein doch noch auf erden? Damit wirt angetzeigt, das der gantz Christenheit kein ander heubt ist, auch auff erdenn, dan Christus, di weil sie keinen andern namen hat, dan von Christo.«[85] Das neutestamentliche Bild vom Leibe Christi mit Christus als dem Haupt für die Kirche fügt sich für Luther durchaus zum

80 WA 6, 65, 32-34.
81 WA 6, 285-324.
82 Vgl. Johannes Heckel: »Die zwo Kirchen«. Eine juristische Betrachtung über Luthers Schrift »Von dem Papsttum zu Rom«. In: Heckel: Das blinde undeutliche Wort ›Kirche‹, 111-113; Martin Honecker: Sozialethische Aspekte des Kirchenverständnisses. EvTh 30 (1970), 69-96, bes. 77 ff.
83 WA 6, 292, 35.
84 WA 6, 293.

pfingstlichen Aspekt, daß die Christenheit »im Geist« steht.[86] *Die Gedankenassoziation geht von Christus als dem Haupt über den Glauben der wahren Christenheit zu der Aussage von der wesentlichen Christenheit, die im Geiste steht, denn Glaube ist Wirkung des Heiligen Geistes.* »Drumb hab das fest, wer nit yrren wil, das die Christenheit sey ein geistlich vorsamlung der seelenn in einem Glauben, unnd das niemand seins leybs halber werd fur ein Christen geachtet, auff das ehr wisse, die natürlich, eygentlich, rechte, wesentliche Christenheit stehe ym geiste, unnd in Eeinem eusserlichen ding, wie das mag genannt werden.«[87] Die geistliche, wahrhafte Kirche ist universal, sie ist nicht an Ort und Zeit gebunden. Soweit ist bei Luther alles klar. Einsichtig ist auch, daß Luther von hier aus falsche Ansprüche der leiblichen, äußeren Kirche abweist, wobei er sich auf die Heilige Schrift beruft.

Höhepunkt der Ausführungen Luthers ist die Unterscheidung der »zwo Kirchen« mit »unterscheydlichen namen«[88]: »Die erste, die natürlich, grundtlich, wesentlich und wahrhafftig ist, wollen wir heyssen ein geystliche, ynnerliche Christenheit, die andere, die gemacht und eusserlich ist, wollen wir heyssen eyn leypliche, euszerlich Christenheit, nit das wir sie vonn einander scheydenn wollen, sondern zugleich als wen ich von einem menschen rede und yhn nach der seelen ein geistlichen, nach dem leyp ein leyplichen menschen nenne, . . .« Das Bild, das nach damaliger Anthropologie auf die Beziehung von Seele und Leib beim Menschen zurückweist, hat viel Verwirrung unter den Interpreten geschaffen.[89] Luthers Aussage gilt jedenfalls der *geistlichen* Christenheit. Nur sie verdient diesen Namen. Eine äußerliche Christenheit ohne Beziehung zur inneren, geistlichen Christenheit ist überhaupt keine. Es würde sich bei ihr nur um eine gemachte Christenheit handeln, die rein äußerliche Kriterien geltend macht. Kann es eine Beziehung zwischen geistlicher und leiblicher Gemeinde geben? Sehr wohl; aber das hängt allein davon ab, ob geistliche, glaubende Gemeinde in der leiblichen Gemeinde existiert. Luther erörtert drei Möglichkeiten der Beziehung zwischen den

85 WA 6, 295, 6-9.

86 WA 6, 296, 8-13; einiges über die Zusammengehörigkeit von Christologie und Pneumatologie bei Luther sagt Klaus SCHWARZWÄLLER: Delectari assertionibus. Zur Struktur von Luthers Pneumatologie. LuJ 38 (1971), 26-58.

87 WA 6, 296, 5-9.

88 WA 6, 296, 39 - 297, 5.

89 Vgl. Heckel: AaO, 125-127.

»zwo Kirchen«. Es kann getaufte Menschen geben, die der geistlichen Kirche und der sichtbaren gottesdienstlichen Gemeinde angehören. Es kann Gebannte geben, die trotzdem der geistlichen Gemeinde angehören. Der Bann der leiblichen Gemeinde kann ihnen nichts anhaben. Ketzerei gibt es nur dann, wenn nicht recht geglaubt wird.[90] Schließlich kann noch der Fall eintreten, daß ein Ungläubiger sich am Gottesdienst beteiligt und dabei heuchelt. Zur geistlichen Kirche kann nur gehören, wer glaubt. Die leibliche Kirche macht keinen wahren Christen. Es gibt nur eine wahre Kirche, das ist die geistliche. Luther kennt keine andere Kirche. Aber nun ist zu sehen, daß Luther keinesfalls ein Interesse daran hat, *jede Beziehung* der geistlichen Kirche zur leiblichen Kirche zu leugnen. Nicht, daß die leibliche Kirche für die geistliche Kirche nötig wäre; eher könnte man aus dem Seele-Leib-Gleichnis[91] schon herauslesen, daß es geistliche Kirche ohne jeden Leib geben kann. Aber Luther hat wohl gar nicht an eine Ausdeutung des Gleichnisses in diesem Sinne gedacht, denn er will prinzipiell mittels des Gleichnisses die Abhängigkeit des geistlichen Lebens von der Mitgliedschaft in der geistlichen Kirche aufweisen.[92] Mit dem Insistieren auf der einen geistlichen Kirche, die

90 WA 6, 294, 30.

91 WA 6, 297, 17 f.

92 So richtig Heckel: AaO, 126. An Heckels Studie über »Die zwo Kirchen« habe ich im übrigen aber fünf kritische Fragen zu richten:

1. Ist es richtig, Luthers Überlegungen zum Wesen der Kirche mit seiner »Reichslehre« zu kombinieren (Heckel; AaO, 115. 126)? Luther kennt nicht den Vergleich geistliche Kirche / geistliches Reich (so WA 6, 302, 8) und leibliche Kirche = weltliches Reich. Heckel kann dafür keinen Beleg bringen.

2. Der von Heckel im Anschluß an Kohlmeyer als wesentlich beobachtete Aspekt der Hauptschaft Christi (Heckel: AaO, 115) wird von Luther hier mit dem Kirchenverständnis verbunden, nicht mit dem Verständnis der zwei Reiche.

3. Wenn Heckel (aaO, 122) im Vollzug der Taufe an einem Menschen für den Gläubigen ein Zeichen erkennt, daß der Heilige Geist am Werke ist, »Glauben zu wecken«, so scheint mir diese Formulierung zu schwach zu sein. Luther ist ja überzeugt, daß auf jeden Fall Taufe und Evangelium Glauben finden werden. »Dan wo die tauff und Evangelium ist, da soll niemant zweyffeln, es sein heyligen da, und soltens gleych eitel kind in der wigen sein« (WA 6, 30, 5-7). Luther muß so urteilen vom christozentrischen Hintergrund seines Kirchenverständnisses her, der zugleich sein Sakramentsverständnis prägt.

4. Wenn Heckel (aaO, 123) meint, daß Wort und Sakrament nicht sowohl Bindeglied zwischen der äußeren und der inwendigen Kirche sind, sondern sichtend und scheidend

überhaupt nur den Namen Kirche verdient, verträgt es sich durchaus, wenn Luther erklärt, sie nicht von der leiblichen, äußerlichen Christenheit scheiden zu wollen,[93] denn Glaube von Menschen tritt nach außen hin irgendwann und irgendwo notwendigerweise in Erscheinung, indem sich das Volk Gottes versammelt.[94] Luthers Blickrichtung ändert sich mit dieser Feststellung nicht. Denn die geistliche Christenheit ist es, auf die es ankommt, wenn die leibliche Christenheit ins Spiel kommt. »Dan ob wol disse gemeyne nit macht einen waren Christen, die weil besthen mugen alle die genante stende on den glaubenn, ßo bleybet sie doch nymer on etlich, die auch daneben wahrhafftige Christen seyn.«[94]

Luther ist nicht ein dualistischer Denker, dem daran liegt, die geistliche Kirche im platonischen Sinne als »geistig« zu verstehen und in völlige Ungreifbarkeit aufzulösen. Er stellt die verborgene, geistliche Kirche unter die geistliche Hauptschaft Christi.[95] Es ist bei der Interpretation unserer Schrift

unter denen wirken, die es hören, so ist der erste Teil der Aussage richtig. Mechanisch wirken nämlich Wort und Sakrament nicht, wenn sie gewiß auch immer irgendwo und irgendwann im Glauben angenommen werden. Scheidend wirken aber nicht letztlich sie, sondern der Glaube bzw. der Nichtglaube!

5. Wenn Heckel meint, daß Namenschristen, die mit den rechten Christen nichts gemein haben, doch ex charitate als Christen behandelt werden müßten, »soweit sie nicht vom Sakramentsempfang ausgeschlossen sind« (Heckel: AaO, 124), so ist mir letztere Kondition unverständlich, denn Luther erkennt ja ihre Voraussetzung, jedenfalls im pauschalen Sinne, gar nicht als legitim an. Eher würde ein derartiger Sakramentsausschluß für ihn das Urteil nahelegen, einen vom Sakramentsausschluß betroffenen Christen als Christen im Vollsinne ansehen zu müssen. Ein Urteil über »Namenschristen« kann sich ohnehin niemand anmaßen, denn es steht Gott allein zu. Darum müßte Heckel seine Behauptung näher erläutern. Sinn hätte sie nur dann, wenn der »Namenschrist« sich durch offenkundige Mißachtung des Evangeliums und Sakraments hervortäte und einen unchristlichen Lebenswandel hartnäckig festhielte. Aber in diesem Falle wäre ja auch der Ausschluß vom Sakrament die Konsequenz, so daß auch von daher Heckels Satz nicht überzeugt.

93 WA 6, 297, 1-9.

94 WA 6, 297, 7-9: »..., wie wol nach dem leyb sie nit mag an einem ort versamlet werdenn, doch ein iglicher hauff an seinem ort versamlet wirt.«; WA 6, 297, 13-16.

95 Kohlmeyer sagt dazu (aaO, 481): »Christus als das Haupt: es verengt und vertieft sich für Luther die Gemeinschaft in der wahren Kirche praktisch immer mehr auf diesen zentralen Gedanken.« Welche Konsequenzen dieser Gedanke für Luthers Schrifttheologie, überhaupt für die Autoritätsfrage hat, führt Kohlmeyer nicht aus.

fast immer übersehen worden, daß Luther in einem langen Abschnitt[96] alle Überlegungen zum Thema »Zeichen der Kirche«, an denen die verborgene, geistliche Kirche auch in der Welt bemerkt werden kann, dem Leitsatz von der Hauptschaft Christi unterstellt. Weil Christus allein das Haupt der Kirche ist und allein regiert,[97] kann es keine Instanzen geben, die sich vikarierend zwischen ihn und die Kirche stellen. Das Bild von der Hauptschaft Christi erläutert eben zutreffend noch einmal Luthers von der neutestamentlichen Christusbotschaft abgeleitetes Kirchenverständnis. Luther nimmt das neutestamentliche Verständnis von der Gemeinde als dem Leib des himmlischen Hauptes Christi auf, von dem allein alle Besserung und Vermehrung der Christenheit kommen kann.[98] *Mit dem Verständnis der Kirche von der Hauptschaft Christi her ist unauflöslich verbunden die Beantwortung der Normfrage.* Was in der Kirche gelten soll, kann nur das Haupt bestimmen. Hier bricht die kämpferische Auseinandersetzung mit Notwendigkeit auf. Denn nicht bezweifelt wird von Luthers Gegnern, daß Christus in der Kirche wirkt, nicht anerkannt wird jedoch, daß er als *Haupt* einer verborgenen Kirche regiert, die Kennzeichen hat, die nur solange solche bleiben, als sie dem Willen ihres Stifters und Garanten entsprechen.

Luther vollzieht also einen völlig logischen Gedankenschritt: Vom Haupt der Christenheit kommt er zu der These: »Die zeichenn, da bey man eußerlich mercken kan, wo die selb kirch in der welt ist, sein die tauff, sacrament und das Evangelium«;[99] von hier zur Forderung, mit der *Schrift* zu bewähren, was Evangelium ist[100]: »Ich hab bisher gehalten, wo man etwas mit der schrifft sol beweren, muste die selb schrifft eygentlich zur sach dienen.« In der Auslegung, so zeigt Luther ausführlich, wird sich dann erweisen, daß Christus Inhalt der Schrift ist, nicht irgendwelche Rechtsansprüche der äußeren Kirche. Das Wort wird dabei als Geistwort verstanden, durch das Christus selbst wirkt. *Die Schrifttheologie ist also ebenso wie die Kirchenauffassung von der Christusanschauung Luthers her konzipiert.* »Wer Christus wort helt unnd erfüllet, der ist gewißlich gehorsam und frum, wirt auch selig, den seine wort sein geyst und leben.«[101] Die Schriftnorm ist Christusnorm. Neue Artikel der Lehre verstoßen nicht bloß gegen die Schrift, sondern gegen Christus und

96 WA 6, 297-309.
97 WA 6, 297, 40.
98 WA 6, 299, 1-14.
99 WA 6, 301, 3 f.
100 WA 6, 301, 14 f.
101 WA 6, 317, 12 f.

seine Hauptschaft. Luthers Lehrdenken wurzelt also nicht in einer isolierten Schrifttheologie, sondern ebenfalls in der Christusanschauung[102]: »Ich streyt aber nur um zwey ding: Das erst, ich wils nit leyden, das menschen sollen new artickel des glaubens setzen ... Er [der Papst] sol mir unter Christo bleyben und sich lassen richtenn durch die heyligen schrifft.«[103]

VI

Traditionell ist die Aussage über die Kirche im dritten Glaubensartikel verankert. Das erkennt Luther auch willig an, und er beruft sich gern auf diesen Artikel.[104] Es ist also nichts dagegen zu sagen, wenn Luthers Ekklesiologie in den Rahmen seiner Pneumatologie gestellt wird.[105] Dabei ist aber zu bedenken, daß Luther ein in der abendländischen Tradition des »filioque« stehender Theologe ist. Das ist bei seinem ekklesiologischen Ansatz bisher viel zu wenig, wenn überhaupt, in Anschlag gebracht worden. Denn von seiner Christusauffassung, in der seit 1520 immer wieder - so im »großen Bekenntnis vom Abendmahl«, im »Großen Katechismus«, in den »Schmalkaldischen Artikeln« - die Hauptschaft Christi hervorgehoben wird, und seiner Auffassung, daß das Haupt, Christus, seinen Gliedern den Glauben und Geist »einfließen« läßt, ergibt sich ihm der Zugang zur Pneumatologie und Ekklesiologie. Vom Haupt aus wird der Glaube abgeleitet, dieser Glaube ist geistgewirkt und schafft eine geistliche Kirche. Kirche ist pneumatische Realität. Dieser Tatbestand ergab sich aus unseren bisherigen Analysen. Kirche ist nicht als nur spirituelle, transzendente Größe gesehen, sondern als ecclesia abscondita, d. h. als trotz ihrer Manifestation im Sichtbaren verhüllte, nur den Glaubenden offenbare pneumatische Realität. Es ist deshalb durchaus berechtigt, wenn Ernst Kinder urteilt,[106] daß die reformatorische

102 Siehe auch Steck: Lehre und Kirche bei Luther, 18 ff; Steck setzt mit Belegen für unser Thema erst etwas später mit »Ad librum eximii magistri nostri Mag. Ambrosii Catharini« von 1521 ein.

103 WA 6, 322, 1-9.

104 WA 6, 300, 32 f.: »Ich glaub in den heyligen geist, ein heilige christliche kirche, gemeyne der heyligenn.«

105 Vgl. Horst Beintker: Zur Beachtung von Luthers Kirchenverständnis. In: Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation. Festschrift für Franz Lau. Berlin, Göttingen 1967, 43-58.

106 Ernst Kinder: Der evangelische Glaube und die Kirche. Grundzüge evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses. Berlin 1960, 61.

Sicht der Kirche von der »Rechtfertigung« her gewonnen wurde, denn Kinder wehrt sofort das Mißverständnis ab, als ob dies bedeuten könne, daß die Wirklichkeit der Kirche etwa aus dem persönlichen Rechtfertigungsglauben abgeleitet bzw. von ihm aus postuliert werden könne. Vielmehr ist nach Luthers Überzeugung die Kirche für den Glauben gesetzte Wirklichkeit, »die ihn trägt und die er nicht trägt«. »Die Reformation denkt von der Kirche als Gegebenheit her und nicht auf die Kirche als Problem hin. Sie deduziert nicht die Kirche oder postuliert sie, jedoch sie *interpretiert* sie von der Rechtfertigung her«.[107] Wie sich das auswirkt, wäre eigens zu zeigen. Luther geht in der ekklesiologischen Besinnung nicht vom Terminus »Rechtfertigung« aus, sondern knüpft immer wieder an das Hauptsein Christi an, weil von daher am besten gezeigt werden kann, daß die Kirche ihr Sein in und von Christus hat. Sie ist Gegenstand des Glaubens, nicht des Sehens, nur im Glauben wird sie wahrgenommen, nur im Geist wird sie als pneumatische Wirklichkeit erfahren. Um das Hauptsein Christi zu beweisen, muß Luther in umfängliche exegetische Darlegungen eintreten.[108] In der der Antwort an Hieronymus Emser angehängten »Abfertigung Thomas Murners« zieht Luther aus den Erwägungen zur legitimen Schriftauslegung eine bedeutsame ekklesiologische Summe, die die Glaubenswirklichkeit mit der pneumatischen Wirklichkeit in eins setzt und darum auch mit Recht die Kirche in den dritten Artikel stellt. Wir wissen jetzt, daß das nicht eine Isolierung vom zweiten Artikel bedeutet, daß Luther diesen vielmehr voraussetzt.[109] Wenn Luther in Zukunft die Kirche oft im Zusammenhang mit dem dritten Artikel behandelt, ohne ihren Ort bei Christus immer eigens ausführlich zu erörtern, so sieht er von der geistlich-wesentlichen Verbindung zwischen Christus und der Kirche natürlich niemals ab.[110]

107 Ebd, 61 f.

108 So WA 6, 297, 36 - 309, 15; dann die grundsätzlichen Ausführungen zur Schriftauslegung in »Auff das ubirchristlich, ubirgeystlich und ubirkunstlich Buch Bock Emsers zu Leipzig Antwort« (WA 7, 621-688).

109 WA 7, 684, 20 - 685, 19; dazu 686, 32-36: »So ists, meyn ich, klar genug, das die heylige Christliche kirche nit mag leyplich antzeygt, ßondern nur geglaubt werden, und wirt ... wol bleybenn eyn geystliche statt die ym geyst unsichtlich auff den felß Christum gepawen ist.«

110 In dem Beitrag Beintkers (aaO), ebenso bei Martin Doerne: Luthers Kirchenverständnis. In: Fragen zur Kirchenreform. Mit einer Einleitung von Rudolf von Thadden. Göttin-

Die Richtigkeit unserer Beobachtung, daß der sich durchhaltende Ansatz für Luthers Kirchenanschauung mit ihren Konsequenzen, der Forderung rechter Schriftauslegung und Lehre, die *Hauptschaft Christi* ist, wird von vielen markanten Texten unterstrichen.

Das Wesen der geistlichen Kirche verlangt den steten Kampf gegen ihre institutionelle hierarchische Überfremdung und ihre falschen Häupter. Die Kirche bleibt an das von außen kommende Wort gebunden, das allein die schöpferische Macht hat, die Kirche ins Leben zu rufen. »Cum per solum Euangelium concipiatur, formetur, alatur, generetur, educetur, pascatur, vestiatur, ornetur, roboretur, armetur, servetur, breviter, tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo dei, sicut Christus dicit ›In omni verbo quod procedit de ore dei vivit homo‹.«[111] Dabei ist es das mündlich gepredigte Evangelium, das alles dies zuwege bringt. Die äußere Kirche, die sich an Orte wie Rom und an Personen, wie Bischöfe oder Päpste, gebunden weiß, drängt sich an die Stelle der ganz im Geist existierenden und nur geistlich zu begreifenden Kirche.[112] Wohl lebt auch die geistliche Kirche im Fleisch, aber nicht nach dem Fleisch,[113] alle lokalen Begrenzungen sind für sie nicht von Belang, ja werden ihr bei falschem Vollmachtanspruch zum Verderben. Nur »unter dem deutenden Wink des Geistes, aus der mündlich-aktuellen und öffentlich erschallenden Stimme des Evangeliums« kann man wissen, wo die Kirche und das Geheimnis des Himmelreiches ist.[114] Hier ist auch die

gen 1964, 10-41, die beide von der Relation Glaube - Gemeinde bei Luthers Kirchenverständnis umschreiben wollen, wird das nicht deutlich genug herausgestellt. Richtig dagegen Kinder: AaO, 64; auch Steck: Lehre und Kirche bei Luther, 18-21.

111 WA 7, 721, 10-14, Ad librum eximii magistri Mag. Ambrosii Catharini.

112 WA 7, 719, 26-33.

113 WA 7, 719, 34.

114 WA 7, 722, 34. Bemerkenswert ist dabei, daß Luther WA 7, 719, 36 sich für die Innerlichkeit der Kirche auf L 17,21 beruft, eine Stelle, die er bekanntlich übersetzte: »Denn siehe, das Reich Gottes ist inwendig in euch.« Luther beabsichtigt damit nicht, eine innerliche Herzensreligion zu lehren, sondern will zunächst nur gegen die äußere Aufweisbarkeit des Reiches Gottes protestieren. Er denkt an die Stelle L 17,21 schon früher im gleichen Zusammenhang (WA 7, 684, 27-30): »Alle Christen ynn der welt betten alßo: Ich glaub ynn den heyligen geyst ... Ist der artickel war, so folget drauß, das die heylige Christliche kirche niemant sehen kann noch fulen, mag auch nit sagen ›sich, hie oder da ist sie‹.« Luther meint und verteidigt die Kirche des Glaubens. Seine Übersetzung von L 17,21 ist sprachlich auch nicht anfechtbar, wenn auch im Kontext der Perikope unrichtig.

Ansatzstelle für Luthers seit 1530 ausgebaute und 1539 im wesentlichen abgeschlossene Notalehre. Der Kirche muß ein sichtbares Zeichen gegeben werden (visibile signum): »Signum necessarium est, quod et habemus, Baptisma et panem et Euangelium esse videris, quocumque loco, quibuscunque Christianorum symbola, tesserae et caracteres [Kennzeichen]. Ubi enim Baptisme et panem et Euangelium esse videris, quocumque loco, quibuscunque personis, ibi Ecclesiam esse non dubites.« Durch diese Zeichen kommt die Einheit des Geistes, nicht die des Ortes, der Personen und der Dinge, zustande. Die Verborgenheit der Kirche wird nicht platonisch verstanden,[115] sondern geistlich, ins Wirken des Hauptes der Kirche hineingeborgen.[116] Der Alleinherrschaft Christi wird der Antichristgedanke gegenübergestellt. In Luthers Exegese von Mt 16,18 seit 1520 geht es insgesamt darum, der angemaßten Hauptschaft des Papstes die Hauptschaft Jesu Christi entgegenzustellen. Das Lehrdenken Luthers wurzelt in der Erkenntnis, daß der kleinste Zusatz von Menschenlehre bereits Christus die Ehre als Haupt der Kirche raubt.[117]

VII

Maurer[118] hat eingehend begründet, daß es sich im Streit zwischen dem Humanisten und dem Reformator nicht isoliert um die Willensproblematik handelte. Zur Debatte stand 1524/25 vielmehr das Verständnis des »Mysteriums«, das für Luther inhaltlich darin besteht, daß Gott Mensch geworden und dabei doch Gott geblieben ist. Wenn so von der Offenbarungs-

115 WA 7, 683; vgl. auch 19, 74 f.

116 Zu Luthers Kampf gegen die Lokalisierung und Profanisierung des Christlichen in der »Babylonica« und in der als ihre Fortführung verstandenen Schrift gegen Ambrosius Catharinus Steck: Lehre und Kirche bei Luther, 21 ff.; ders.: Von Einheit und Wesen der Kirche, 40-56.

117 Zwei Stellen für ungezählte andere: »Wenn nu keyn ander ungluck an menschenn leren were, ßo were leyder dießes altzu groß, das man muß Christum drob verlassen und das hewbt verlieren« (WA 10 II, 83, 13-15). »Errat igitur Papatus, qui alias Ecclesiae notas esse sentit quam Verbum« - als Evangelium, »ubicunque sincere praedicatur« - (WA 25, 97, 30 f., 26 f.).

118 Wilhelm Maurer: Offenbarung und Skepsis. Ein Thema aus dem Streit zwischen Luther und Erasmus. In: Wilhelm Maurer: Kirche und Geschichte. Bd. 2: Beiträge zu Grundsatzfragen und zur Frömmigkeitsgeschichte. Göttingen 1970, 366-402.

theologie alle Aussagen auf Christus konzentriert werden müssen,[119] so wird sich dies auch für das Kirchenverständnis auswirken. Erasmus hatte Luther vorgeworfen, daß Christi Geist doch wohl kaum viele hundert Jahre lang einen Irrtum seiner Kirche absichtlich übersehen habe.[120] Luther antwortet darauf, daß Gott nicht den Irrtum in seiner Kirche geduldet habe. Die Kirche werde vom Geiste Gottes geleitet, sie sei eine Grundfeste und Säule der Wahrheit, aber es frage sich, ob alle die Menschen, die Erasmus zur Kirche zähle, zu ihr auch wirklich gehören.[121] Stets hat sich und wird sich Gott im Volk eine Kirche erhalten, auch unter dem Regiment des Papstes. Aber: »Non est res tam vulgaris, Mi Erasme, Ecclesia Dei, quam est nomen hoc: Ecclesia Dei, nec ita passim occurant sancti Dei, ut hoc nomen: Sancti Dei. Margaritum et nobiles gemmae sunt, quas spiritus non proiicit porcos, sed ut scriptura vocat, absconditus servat, ne impius videat gloriam Dei.«[122] Der berühmte Satz von der Verborgenheit der Kirche und der Verborgenheit der Heiligen, der in das reformatorische Bekenntnis einging - »abscondita est Ecclesia, latent sancti«[123] - impliziert die Frage nach der Gewißheit, die Luther im Rahmen seiner Schrifttheologie Erasmus zu beantworten sucht. Untersucht man diese, so zeigt sich tatsächlich ihr engster Zusammenhang mit der Offenbarungstheologie. »Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies?«[124] Die Kirche bleibt verborgen, aber offenbar geworden ist das höchste Geheimnis, »summum mysterium«, »Christum filium Dei factum hominem, Esse Deum trinum et unum, Christum pro nobis passum et reg-

119 Vgl. Friedrich Wilhelm KANTZENBACH: Martin Luther und die Anfänge der Reformation. Gütersloh 1965, 186 ff, wo die Folgerungen für das Thema »Klarheit der Schrift« nach »De servo arbitrio« entwickelt sind.

120 ERASMUS VON ROTTERDAM: Vom freien Willen. Deutsch von Otto Schumacher. 2. Aufl. Göttingen 1956, 22.

121 1533 betont Luther, daß zwischen Irren und im Irrtum bleiben scharf unterschieden werden muß. Der Irrtum kann überwunden werden, wenn die Kirche »eine unterthenige« bleibt (WA 38, 216, 5, Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe). Diese Erklärung zeigt, daß man nur von der Hauptschaft Christi her mit dem Problem der Sünde in der Kirche zurechtkommen kann, nicht schon mit einer Konstruktion der Kirche in Analogie zur hypostatischen Einigung der Naturen in Christus.

122 WA 18, 651, 24-28.

123 WA 18, 652, 23.

124 WA 18, 606, 29.

naturum aeternaliter«.[125] Es kommt nur darauf an, daß diese klare Botschaft der Heiligen Schrift von dem herrschenden Christus der Welt bezeugt wird. Dann wird sich gewiß um diese Botschaft auch eine verborgene Kirche sammeln. Ist Luthers gesamte Konzeption in »De servo arbitrio« die einer Offenbarungstheologie, wurzelnd im Christusgeschehen, so kann das für unsere frühere Interpretation seiner Kirchenanschauung nur eine Bestätigung sein. Im »Bekenntnis M. Luthers«, angehängt seiner Schrift »Vom Abendmahl Christi«, 1528, im »Großen Katechismus« von 1529 und in den »Schmalkaldischen Artikeln«, 1536, wo Luther jedesmal Anlaß hatte, die Kirchenanschauung besonders zu thematisieren, greift er stets auf den Begriff »Haupt« zurück: »Das ist aber die Meinung und Summa von diesem Zusatz [Communio sanctorum, Gemeinschaft der Heiligen]: Ich gleube, das da sey ein heiliges heufflein und gemeine auff erden eiteler heiligen unter einem heubt Christo, durch den heiligen geist zusammen beruffen, ynn einem glauben, synne und verstand, mit mancherley gaben, doch eintrechtig ynn der liebe, on rotten und spaltung. Der selbigen bin ich auch ein stük und gelied, aller gütter, so sie hat, teilhafftig und mitgenosse, durch den Heiligen Geist dahyn gebracht und eingeleibet, dadurch das ich Gotts Wort gehört habe und noch höre, welchs ist der anfang hynein zukommen.«[126] In den Schmalkaldischen Artikeln vom Dezember 1536 wird das Hirte- und Hauptsein Christi scharf dem usurpierten Hauptsein des Papstes gegenübergestellt: »Darumb kan die kirche nymer mehr bas regirt und erhalten werden. Denn das wir alle unter einem heubt Christo leben.«[127] Schließlich entwickelt Luther seine gesamte Bekenntnis- und spätere Kirchenauffassung im steten Rückgriff auf den »Heuptartikel«, d. h. den Artikel von Jesus Christus und dessen Konsequenzen für alle Glaubensartikel. Weil die Kontinuität der Kirche nur durch das Haupt der Kirche und seine unvergängliche Gottheit verbürgt ist, wird Gott zuvor untergehen müssen, ehe die Kirche untergeht; darum sind alle diejenigen, »so den heubtartickel von Jhesu Christo recht

125 WA 18, 606, 26-28.

126 WA 26, 506, 30-40, Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis; WA 30 I, 190, 4-11.

127 Hans Volz: Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Martin Luthers Schmalkaldischen Artikeln. Berlin 1957, 47; zur Interpretation Georg Merz: Luthers Lehre von der rechten Gestalt der christlichen Kirche. In: ders.: Um Glauben und Leben nach Luthers Lehre. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Kantzenbach. 1961, 142-160.

gehabt und gehalten haben«, »fein und sicher inn rechtem Christlichen glauben blieben«.[128]

Luther versteht durchgängig Jesus Christus als das Lebenshaupt der Kirche, von dem das Evangelium nicht gelöst werden darf, denn dieses allein sammelt Gemeinde. Oberherrschaft Christi bedingt Oberherrschaft des Evangeliums in der Kirche; nur Christus als Haupt kann der Kirche Leben »einfließen«,[129] nur das Evangelium wirkt Gemeinde. Christus und sein Evangelium gewährleisten die Kontinuität der geistlichen Kirche, wie Luther gegenüber den Vorwürfen von Erasmus statuiert: »Christus cum Ecclesia sua manet usque ad consummationem mundi.«[130] Die Verborgenheit der Kirche korrespondiert, so von Luther bis in die dreißiger Jahre bekannt, der »humanitas Christi«; von dem Hauptsein des das Evangelium spendenden Christus leitet sich dagegen die sieghafte Gewißheit der Glaubenden ab, daß die Kirche trotz ihrer Kreuzesgestalt immer währen wird. Die Kirche verwirklicht sich einerseits in der Verborgenheit und Verhüllung wie der Mensch gewordene und leidende Christus. Ihre Gestalt als ecclesia abscondita entspricht genau dem im Fleisch verborgenen leidenden Gott. Sie darf andererseits aber in dieser Verborgenheit wissen, daß ihr Haupt sie in der Leidensgestalt als eine stets sammelt und bewahrt. Alle Heilswirkung in der Kirche

128 WA 50, 266, 33-35; weitere Nachweise in meinen Beiträgen: Aspekte zum Bekenntnisproblem in der Theologie Luthers. LuJ 29 (1963), 70-98, bes. 77-79; Strukturen in der Ekklesiologie des älteren Luther. LuJ 34 (1968), 48-77, wo ich die Lehre Luthers von den »notae ecclesiae« dargestellt habe, während in »Kontroverstheologische Methode und Denkform bei Luther.« In: Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation, 154-171 herausgearbeitet wurde, daß Luther nicht schon jede formale Verletzung des Hauptartikels aufgrund von bloßen Schwächen in der »Dialektik« als Ketzerei verstanden wissen will. Alle genannten Beiträge führen die vorliegende Untersuchung weiter. Für die spätere Kirchenanschauung Luthers hat Maurer gezeigt (Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche. In: Maurer: Kirche und Geschichte 1, 76-102, bes. 87 ff), daß der Gedanke, daß aus der Christusbezogenheit der Kirche ihre Leidensgestalt erklärlich wird, von Luther seit etwa 1535 fast ganz auf den des Widerstreites verlagert wird, der zwischen Gott und dem Teufel, Abels und Kains Kindern herrscht. Das jetzt so stark betonte Antichristmotiv stellt aber m. E. den Kontrast zum Motiv Christus Haupt der Kirche dar. Zur Sache vgl. Hans-Marin Barth: Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Luthers. Göttingen 1967.

129 WA 6, 297 f.

130 WA 18, 649, 31.

ist an das Wirken dieses Hauptes gebunden. Mit jeder Art von Pragmatismus der sichtbaren Kirche wird bei Luther gebrochen. Mit der Selbstverständlichkeit, mit der Göttliches und Menschliches im Handeln und Sein der Kirche in eins gesetzt wurden, ist es damit endgültig vorbei. Vollmacht und rechter Glaube hängen am Haupt: »Darum kann die Kirche nimmermehr besser regiert werden, denn daß wir alle unter Einem Haupt Christi leben«. Wie hier in den Schmalkaldischen Artikeln denkt Luther über die Einheit der Kirche bis zum Ende, denn alles, was er in seiner schon 1521 in Ansätzen vorhandenen Notalehre über das verbum externum ausführt, ist nichts anderes als eine Darlegung der Kennzeichen der ecclesia abscondita in der Welt.[131] Die Kirche ist und bleibt nur im Glauben, »sola fide perceptibilis«,[132] denn die sichtbaren »notae« werden dem Unglauben nur zur Verhüllung der Kirche.

Wir sind uns des fragmentarischen Charakters unserer Darlegung bewußt. Klargestellt ist jedenfalls, daß Luther mit seinem Insistieren auf dem Haupt der Kirche jeder Ineinssetzung Christi und der Kirche entgegentritt, die die unumkehrbare Relation von Herrschaft Christi und Unterordnung der Kirche nicht anerkennen will, und daß er mit diesem Insistieren über eine bloße Reproduktion der klassischen Zweinaturenchristologie weit hinausführt. Er ist nicht einseitig Inkarnationstheologe, sondern betont das ganze Christusgeschehen und stellt dieses vom Hauptmotiv her in eine schöpferische eschatologische Dynamik. Mit der These einer »inkarnatorischen« Struktur der konstruiert wird.[133] Luther entdeckt mit der Hauptschaft Christi das neutestamentliche Zeugnis von E 5,24 neu: Die Kirche ist Christus untertan. Die Kirche ist nicht mit Heinrich Schlier die irdische Repräsentation der Kirche,[134] sondern Christus ist Herr der Welt, und nur die *Kirche* ist sein Leib,

131 WA 50, 628, 29 - 633, 11.

132 WA 7, 710, 2 f.

133 Zur Kritik an dieser seit Johann Adam Möhler in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts bis hin zur Enzyklika »Mystici Corporis Christi« von 1943 üblich gewesenen ekklesiologischen Argumentation vgl. Kantzenbach: Zur Deutung der kontroverstheologischen Problematik, 55 f; Ernst Wolf: Peregrinatio, 172 ff. 288 ff. Ernst Wolf hat gezeigt (in: Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation, 416-425), wie die »Sache« der Reformation in dem Bekenntnis »Jesus Christus, mein HERR« zusammengefaßt werden kann. Genau dieses Bekenntnis meint Luther mit der Rede vom »Haupt der Kirche« in seiner Kirchenanschauung.

134 Heinrich Schlier: Der Brief an die Epheser. 5. Aufl. Düsseldorf 1965, 94.

durch den der Welt die Kräfte des Wachstums und Heils zukommen sollen. Dabei bleibt Christus Herr seiner Kirche und tritt ihr seine Herrschaft nicht ab.[135] Von Luthers neutestamentlicher Sicht der Gemeinde als dem irdischen Leib des himmlischen Hauptes Christus ergeben sich weite Perspektiven ökumenischer und sozialethischer Fragestellung.[136]

Von seiner *Christusverkündigung* gewinnt Luther den Zugang zur Welt. Dem dient auch seine Ekklesiologie, nicht nur, wie oft betont, die Rechtfertigungslehre. Darin besteht die Aktualität der Losung »Christus Haupt der Kirche«, wie es in unserem Jahrhundert besonders intensiv Dietrich Bonhoeffer empfunden hat, daß sie nicht nur den einzelnen, sondern den ganzen Leib Christi in die Verantwortung vor ihm stellt. Gerade diese Losung warnt davor, das Evangelium mit dem offiziellen kirchlichen Handeln zu verwechseln. »Christus in der Gemeinde existierend«, diese gewagte Aussage Bonhoeffers ist nicht umkehrbar! An Christus teilhabend sind Kreuz und Leiden ebenso wie andere verschiedene Gestalten des Evangeliums (Lob, Gebet) als Wirklichkeit der Kirche im Glauben zu bejahen. An Christus teilhabend stehen wir nicht nur in seiner Wirklichkeit, der Kirche, sondern ebenso in der Weltwirklichkeit. Es handelt sich nicht um zwei Räume, sondern um einen Raum der Christusverwirklichung. Vielleicht müßte heute noch stärker als bei Luther die Auslegung des Evangeliums durch die Existenz der Christen betont werden, damit nicht ein sakrales Mißverständnis des Wortes zu einer falschen Trennung von Gottesdienst und Alltag verführt.

VIII

Das Neue Testament redet in mannigfachen Bildern von der Kirche und dabei direkt oder indirekt von Christus. Mit sicherem Blick hat Luther das Bild vom Haupt des Leibes bzw. der Kirche herausgegriffen, um von seiner Erkenntnis des Primats des Evangeliums her zu zeigen, daß in der Kirche

135 Ernst Käsemann: Das Interpretationsproblem des Epheserbriefs. In: ders.: Exegetische Versuche und Besinnungen. Bd. 2. Göttingen 1964, 253-261.

136 Vgl. Thomas Sartory: Die Gefahr der Kategorie des »Inkarnatorischen« für die Ekklesiologie. In: Ich glaube eine Heilige Kirche. Festschrift für Hans Asmussen. Stuttgart, Berlin 1963, 64-79; Honecker: AaO, 69-96; Friedrich Wilhelm Kantzenbach: Ethik des Politischen - Erbe und Auftrag. Der Ansatz der politischen Ethik und Sozialethik im Konflikt zwischen Ordnungstheologie und der Parole Königsherrschaft Jesu Christi. US 24 (1969), 79-101.

nur der Christusprimat gelten kann. Nicht von ungefähr stellt er das Hauptsein Christi so oft in scharfe Antithese zum Hauptseinwollen des Papstes. Luthers Ansatz bei dem Hauptsein Christi hat aber nicht nur neutestamentliche Wurzeln, sondern auch einen jahrtausendlangen theologiegeschichtlichen Hintergrund. Im Zusammenhang mit der Entwicklung des Primatsgedankens bei den Päpsten des 5. Jahrhunderts wird bereits Rom als »caput« des Leibes, d. h. der Gesamtkirche, bezeichnet. Das Einströmen der Petrologie in die Christologie, die Rezeption antiker Erbrechtsvorstellungen zugunsten des Nachfolgers Petri, vor allem die Auswirkungen des Märtyrerkultes, der auf der Voraussetzung beruht, daß der Märtyrer am Ort seines Martyriums mystisch-real gegenwärtig sei, führten dazu, daß die Aussage über die Gegenwärtigkeit des caput nicht nur das Caput-Christus, sondern ebenso das Caput-papa meinte.[137] Das caput kann in der mittelalterlichen Tradition auch die römische Kirche insgesamt sein. Alle Kirchen haben sich demnach an Rom auszurichten. Im Zusammenhang mit der cluniazensischen Reformbewegung und der Herausbildung des päpstlichen Zentralismus wird bei Kardinal Humbert das Verhältnis der römischen Kirche zu den anderen Kirchen immer wieder mit dem Begriff caput, mater oder fundamentum gedeutet, wobei das Kriterium die treue Gefolgschaft gegenüber dem römischen Papst ist.[138] In der Geschichte der Einigungsbestrebungen zwischen West- und Ostkirche erweist sich dieses päpstliche Verständnis des Caputseins der römischen Kirche immer erneut als schwierigste Barriere. Die Orientalen stellen gegen diese Interpretation ihre Auffassung von Christus als dem caput.[139] Noch von einer anderen Seite her kommt es zur Infragestellung oder wenigstens Berichtigung der juridisch angelegten Ekklesiologie. Mit den Kreuzzügen setzt eine neue Welle der Christianisierung ein. Der »deus propinquior« verdrängt den »deus majestatis«; das christologische Interesse lebt seit Anselm von Canterbury und vollends seit Bernhard von Clairvaux auf. Die Frühscholastik fragt nach Christus als dem caput ecclesiae, sie fragt nach dem

137 P. Battifol: Cathedra Petri. Études d'histoire ancienne de l'Église. Paris 1938. = Unam Sanctam 4.

138 Walter Ullmann: Cardinal Humbert und die Ecclesia romana. Studi Gregoriani 4 (Roma 1952), 111-127.

139 Francis D. Dvornik: Byzance et le primauté romaine. Paris 1964.

Wie des Caputseins und den Eigenschaften des caput. Yves Congar[140] bringt die Entstehung eines Traktats »De Christo capite« als Schöpfung des 12. Jahrhunderts mit Petrus Lombardus in Verbindung. Von einer vertieften christologischen Sicht der Kirche her kommt es seitdem zur Unterscheidung zwischen fundamentum oder caput principaliter Christus und secundario Petrus.[141] Thomas von Aquino beschreibt die Kirche in betonter Abhängigkeit von Christus als dem caput, andererseits aber stellt die der Bulle »Unam sanctam« von 1302 zugrundeliegende Ekklesiologie in extremem Kontrast zu Thomas in einem Atemzug Christus und seinen vicarius als caput heraus: »ecclesiae unius et unicae unum corpus, unum caput, non duo capita, quasi monstrum, Christus videlicet et Christi vicarius Petrus Petrique successor.«

Neben der Anwendung des Caputgedankens auf Christus und den Papst geht die Anwendung des Bildes vom Haupt und den Gliedern auf das gesamte irdische Ordnungsgefüge einher; der Fürst ist danach im irdischen Staat das Haupt.[142] Vielleicht hat auch diese mittelalterliche Vorgeschichte der Dreiständelehre Luthers[143] für Luthers Dringen auf die Hauptschaft Christi eine gewisse Bedeutung gehabt. Bonifaz VIII. hat ja vom Caputbegriff her - und zugleich in Aufnahme von früheren Bildern, die das Verhältnis der beiden Gewalten deuten sollten - seine Sicht von der Abhängigkeit der weltlichen von der geistlichen Gewalt gedeutet. Mit diesem Mißverständnis hatte sich Luther in seiner Schrift »An den christlichen Adel« auseinanderzusetzen. Es ist dabei von Belang, daß Hus in seinem Hauptwerk »De Ecclesia« (1412 bis 1413) Christus exklusiv als das einzige Haupt der Kirche verstand[144] und von daher den Primat des Papstes scharf begrenzte. Nach der Leipziger Disputation von 1519 hat Luther die Schrift von Hus »De Ecclesia« von einem utra-

140 Handbuch der Dogmengeschichte. Hrsg. von Michael Schmaus, Alois Grillmeier, Leo Scheffczyk. Bd. 3, Fasc. 3c: Yves Congar: Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma. Freiburg 1971, 101.

141 Belege siehe Congar: AaO, 121.

142 Vgl. zu dieser Position des Johannes Salisbury Wilhelm Maurer: Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund. München 1970. = Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte 1970/4.

143 Darüber Maurer ebd, 18 ff.

144 Johannes Hus: Tractatus de Ecclesia. Hrsg. von S. Harrison Thompson. Praha 1958; vgl. Matthew Spinka: John Hus' Concept of the Church. Princeton 1966.

quistischen Magister erhalten, mit der er sich dann 1520 näher beschäftigte.[145] Herzog Georg von Sachsen bezeichnete Luthers »An den christlichen Adel« als »fast pragisch«. Wenn Hus mit seiner starken Betonung von Christus als dem einzigen Haupt der Kirche auch zweifellos auf Luther Eindruck gemacht hat, so bleibt doch ein tiefer Unterschied zwischen Luther und Hus bestehen. Für Hus mag Christus caput der Kirche sein, weil er sich zum *exemplum* machte, dem auch der Papst nachahmen müßte, um »unter Umständen« »einen Primat der Tugend«[146] zu erlangen. Für Luther trifft diese Assoziation überhaupt nicht zu.[147] Christus ist das Haupt der Kirche ja nicht, weil er sich zu unserem exemplum gemacht hätte. Er ist es durch Gottes Ordnung, der ihn über seine Gemeinde gesetzt hat.

Die Betonung der alleinigen Hauptschaft Christi in der Kirche mußte Luther zur Überwindung der mittelalterlichen Hierarchienlehre mit innerer Notwendigkeit führen. Die Grenzüberschreitungen zwischen ecclesia und politia hat er schon 1520 verworfen und in seiner Lehre von den beiden Regimenten einen Neuansatz versucht, von dem her das Erbe der Lehre von den Hierarchien in seiner Dreiständelehre durchaus kritisch zu integrieren war. Von den »zweien Rechten«, dem Hausrecht und dem des weltlichen Regiments, hat er das dritte Recht oder Regiment, »das der Heilige Geist regiert«, sorgsam abgehoben. In diesem letzten Regiment kann es nur mit der tröstlichen, süßen, leichten Bürde des Christusevangeliums möglich sein, recht zu leben. In der reformatorischen Interpretation der »drei Hierarchien«[148] manifestiert sich Luthers Grundentscheidung zum Haupt der Kirche. Das Schlußwort in »Von den Conciliis und Kirchen« (1539) kontrastiert noch einmal den, »so der Schlangen den Kopf zertreten hat und noch zertritt«, mit den teuflischen Versuchungen und Lehren. Der Hauptartikel St. Peters[149] ist das Thema regium der nur einen Herrn als einziges Haupt der Kirche kennenden Kirchenauffassung Luthers. Dieses Thema macht Luther zum heute aktuellen Gesprächspartner in Sachen »headship« oder »Lordship« in

145 Vgl. die Nachweise von Walter Delius: Luther und Huß. LuJ 38 (1971), 15 f. Zu Luther und Hus vgl. Walther Koehler: Luther und die Kirchengeschichte nach seinen Schriften zunächst bis 1521. Erlangen 1900, 195 ff; Ebneter aaO.

146 Congar: AaO, 5.

147 Gegen Congar: AaO, 41.

148 WA 50, 652 f.

149 WA 50, 561 f.

der Ökumene. Das II. Vatikanische Konzil hat sich zu dem Anliegen Luthers ebenfalls nicht schweigend verhalten.[150] Freilich führt es die mittelalterliche Tradition auch darin weiter, daß[151] vom caput des Bischofs von Rom die Rede ist, aber der Bischof von Rom ist als Haupt des Bischofskollegiums vom Haupt der Kirche stärker unterschieden worden, als es bisher in der Lehrverkündigung der Kirche seit Trient jemals geschehen ist. Neue Gesprächsmöglichkeiten haben sich damit trotz aller noch bestehenden Schwierigkeiten abgezeichnet. »Wir haben ein Haupt, den Herrn Christus. (Er tut, was des Hauptes ist), nicht was des Leibes ist. (Wir müssen uns darum von ihm regieren lassen.) Ist das nicht herrlich genug? Wie sollten wir noch herrlicher gehalten sein, als daß Du Dich rühmen kannst, daß Du ein Glied an diesem Haupt bist, an dem (auch) Maria, Petrus und Paulus (hängen), Paulus als Zunge, Du als Ohr, und Du als Hand, Du nährst und hilfst. Wenn Du das tun kannst, daß Du an dem Haupte bleibst, wo Christus das Haupt ist, und Du sagst: Wo Christus, die Propheten, die Patriarchen, alle Apostel und Heiligen sind, da bin auch ich. Wer mich wegnimmt, muß alles mitnehmen. Weil wir also Glieder sind, (und an dem hangen), der das eine Haupt ist, was wollen wir noch mehr?«[152]

150 Dogmatische Konstitution über die Kirche 1, 7.

151 Ebd 3, 22.

152 Nach einer Predigt vom 16. Januar 1536 (D. Martin Luthers Epistel-Auslegung. Hrsg. von Eduard Ellwein. Bd. 1: Der Römerbrief. Göttingen 1963, 238).

Thomas Müntzers Liedschaffen

Die theologischen Intentionen der Hymnenübertragungen im Allstedter Gottesdienst von 1523/24 und im Abendmahlslied Müntzers

Von Siegfried Bräuer

Es ist heute nicht mehr möglich, Thomas Müntzers Wirken in Allstedt so harmlos einzuschätzen, wie das noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts geschehen konnte: »... worauf er zu Altstädt im Thüringischen die Lehre Lutheri wieder predigte, aber so ungestüm, daß er einige 1000 Bauern wider ihre Obrigkeit zusammenrottete, und sich zum Anführer derselben aufwarf. Es kam wirklich zu Thätlichkeiten ...«[1] Die neuere Forschung hat gezeigt, daß sich während der nicht einmal anderthalbjährigen Tätigkeit als Allstedter Pfarrer der größte und wichtigste Teil von Müntzers geistiger Produktivität zusammendrängt. Doch das war nur der Ausdruck des umfassenden Bemühens, »das kleine Ackerstädtchen Allstedt ... zu einem Gegen-Wittenberg« zu machen, »von dem aus nicht nur die Volksmassen, sondern ... auch die sächsische Obrigkeit für eine gewaltsame Umgestaltung aller Lebensverhältnisse nach Maßgabe des von Müntzer ausgelegten Wortes Gottes gewonnen werden sollten. Und von dieser eroberten kursächsischen Basis aus sollte dann schließlich die religiöse und soziale Revolutionierung ganz Deutschlands ausgehen«.[2] Allein Müntzers liturgische Tätigkeit schien ein Fremdkörper in diesem weitgesteckten Programm zu sein, weil sie, äußerlich betrachtet, sich eng an die Tradition anlehnte.

1 Johann Paul Christian Philipp: Geschichte des Stiftes Naumburg und Zeitz. Zeitz 1800, 229.

2 Carl Hinrichs: Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandrecht. Berlin 1952, 1 f. = Arbeiten zur Kirchengeschichte 29.

I Müntzers Gottesdienstreformen

Anfang März 1523 war Müntzer, vermutlich wegen Beteiligung an sozialrevolutionären Bestrebungen, aus seiner Kaplanstelle in Glaucha bei Halle vertrieben worden. Am 19. März schrieb er an seine Anhänger »aus dem elende« seines »vortreybens« und bat um finanzielle Unterstützung.[3] Schon nach wenigen Tagen muß er, vermutlich durch Vermittlung seiner Hallenser Anhängerin Felicitas von Selmnitz, die Predigerstelle an der Johanniskirche im kursächsischen Städtchen Allstedt übernommen haben.[4] Wie der Kurfürst, dem das Patronatsrecht zustand, im Jahr darauf seinem Bruder mitteilte, ist Müntzer von ihm »zu der pfarr zu Alstet nit präsentirt, sondern durch den Rat zuuersuchn angenomen worden«.[5] Nun konnte Müntzer erneut zeigen, daß Gott ihn »selbern gemit in seine ernde« habe, die »newe apostolische kirche« aufrichten zu helfen, wie er bereits zwei Jahre früher in Prag angekündigt hatte.[6] Diesmal setzte er im Zentrum des kirchlichen Lebens, beim Gottesdienst an. Noch zur Passionszeit begann er mit der Reform des Gottesdienstes.[7] Er übersetzte die lateinische Messe ins Deutsche, wobei er an Luthers Vorschläge in der »Formula missae« anknüpfte und ausgesprochen römisch-katholisches Gedankengut zum Teil eliminierte.[8] Außerdem stellte er für die fünf Kirchenjahreszeiten Formulare für Wochengottesdienste aus

3 Thomas Müntzer: Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe. Unter Mitarbeit von Paul Kirn hrsg. von Günther Franz. Gütersloh 1968, 388 Nr. 38. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 33. (Aus drucktechnischen Gründen sind bei den Müntzertexten die Umlaute durchgängig als ä, ö, ü wiedergegeben worden. Auf das kleine o über dem u mußte verzichtet werden.) Max Steinmetz ist der Auffassung, daß der Brief eher in Halle entstanden als nach Halle geschickt worden ist (Schriften und Briefe Thomas Müntzers. Zum Erscheinen einer westdeutschen Müntzergesamtausgabe ZGW 17 (1969), 739-748, bes. 744, Anm. 13).

4 Karl Honemeyer: Müntzers Berufung nach Allstedt. Harz-Zeitschrift für den Harzverband 16 (1964), 103-111.

5 Kurfürst Friedrich an Herzog Johann, 11. August 1524. Carl Eduard Förstemann: Zur Geschichte des Bauernkrieges. Neue Mitteilungen aus dem Gebiet historisch-antiquarischer Forschungen 12 (1869), 150-244, bes. 195.

6 Müntzer: AaO, 504.

7 Ebd, 26.

8 Rudolf Herrmann: Thomas Münzers »Deutsch-evangelische Messe«, Allstedt 1524, verglichen mit Luthers drei liturgischen Schriften 1523-1526. Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte in der Provinz Sachsen 9 (1912), 57-91.

dem reichen liturgischen Gut der mittelalterlichen Kirche zusammen und veröffentlichte sie als »Deutsches Kirchenamt«, damit »die zarten pfaffen dem armen volcke zu gutte yre köpffe nicht sparen« und »also faulentzen und allein am sontag ein predige thun und die gantze wochen uber juncker« sind.[9] In einer weiteren Druckschrift rechtfertigt er seine Gottesdienstreform: »Ein yeder bistumb heldet sein sonderlichen zeremonien oder geberde. Warumb solten wirs dan nit machen nach der zeyt gelegenheit?, weil wir zu Alstet deutsche leuthe seint und keine Walen und wolten uns gerne durch das getumle durchfressen, auff das wir mochten wissen, was wir solten glewben.«[10] Zugleich gibt er mit dieser Schrift einen Abriß seiner Liturgik. Im Jahr darauf läßt er seine »Deutsche Messe« in etwas modifizierter Form drucken.[11] Er versucht auch andere Geistliche zu ermuntern, seinem Beispiel nachzueifern.[12] Tatsächlich wurde nicht zuletzt seine Gottesdienstreform zum Anziehungspunkt für viele. Mit Recht konnte Müntzer später Luther entgegenhalten, »das arme dürstige volck begerte der warheit also fleyssig, daß auch alle strasse vol leüte waren von allen orten, anzuhören, wie das ampt, die biblien zu singen und zu predigen, zu Alstedt angerichtet wart.«[13] Nach einem Bericht des Allstedter kurfürstlichen Beamten sollen im Frühjahr 1524 einmal 2000 Auswärtige in der Stadt gewesen sein.[14] Schon bevor die Allstedter Reformation ein derartiges Ausmaß angenommen hatte, war sie auf den Widerstand der benachbarten katholischen Adligen gestoßen. Die Auseinandersetzung darüber hatte bis Wittenberg Wellen geschlagen. Auch der Kurfürst mußte sich einschalten.[15] Noch vor den regierenden Per-

9 Müntzer: AaO, 164. 25-155.

10 »Ordnung und Berechnung des Deutschen Amtes zu Allstedt«. Ebd, 207-215, bes. 213.

11 Ebd, 157-206.

12 Müntzer an Jeori. Ebd, 426 Nr. 61.

13 »Hochverursachte Schutzrede«. Ebd, 333. Vgl. auch Müntzer an Jeori. Ebd, 424 Nr. 61. Nicolaus Krottenschmidt: Naumburger Annalen vom Jahre 1305 bis 1547. Hrsg. von Dr. Köster. 2. Aufl. Naumburg (1935), 52: »... das auch vor dem Lehrmen vil bürger, so eins teyls noch leben, denselben predigten gen Alstet vnd hin vnd wider nochgezogen ...«

14 Schosser, Schultheiß und Rat zu Allstedt an Kurfürst Friedrich, 11. April 1524. Akten zur Geschichte des Bauernkriegs in Mitteldeutschland. Bd. 2. Hrsg. von Walther Peter Fuchs. Jena 1942, 30 Nr. 1114.

15 Hinrichs: AaO, 8-11; Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen. Hrsg. von Felician Geß. Bd. 1. Leipzig 1905, 608 f. 717-719. 755. 757.

sönlichkeiten war Luther mißtrauisch geworden. Bereits im Sommer 1523 hatte er den kurfürstlichen Beamten in Allstedt bei seinem Besuch in Wittenberg beauftragt, Müntzer zu bewegen, sich wegen seiner Lehre mit ihm zu besprechen, denn er könne »spiritum istum, quisquis sit«, nicht ertragen.[16] In dieses Mißtrauen bezog Luther auch Müntzers Gottesdienstreform mit ein. Müntzer hat ihm vorgeworfen, er habe aus Eifersucht den Druck der Allstedter Gottesdienstordnung zu verhindern versucht.[17] Trotz Luthers Kritik haben Müntzers liturgische Reformen eine große Verbreitung gefunden und noch lange nachgewirkt.[18] In Erfurt waren sie sogar mit Luthers Billigung mit geringfügigen Änderungen mehrfach nachgedruckt worden.[19] Diese zwiespältige Haltung Luthers hat den Historikern immer Schwierigkeiten bereitet.[20] Darauf ist letztlich auch zurückzuführen, daß bis zum heutigen Tage Müntzers Leistung auf dem Gebiet der Liturgik umstritten ist. Die Urteile schwanken zwischen harter Aburteilung[21] und hoher Anerkennung.[22] Ein

16 Luther an Spalatin, 3. August 1523. WA Br 3, 120, 29; Müntzer: AaO, 389-392 Nr. 40 (Müntzer an Luther, 9. Juli 1523).

17 Müntzer: AaO, 333.

18 Zur Verbreitung in der Allstedter Umgebung: Akten zur Geschichte des Bauernkriegs in Mitteldeutschland 2, 478 Nr. 1663; zum Gebrauch in Allstedt noch 1533: Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Hrsg. von Emil Sehling. Bd. 1. Leipzig 1902, 507-511; zum Einfluß im Wolffenbüttelschen: Otto Vogt: Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel. Stettin 1888, 264 f; in Nürnberg: Bernhard Klaus: Die Nürnberger Deutsche Messe 1524. JLH 1 (1955), 1-46; zum Einfluß auf die Ordnungen der Herzogin Elisabeth von Kalenberg 1542, der Agende Bringhausen, die Kirchenordnungen von Lippe 1571, die von Pommern 1542 und auf Johann Spangenberg: Hans-Christian Drömann: Wort- und Sakramentsteil des reformatorischen Gottesdienstes in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Göttingen, theol. Diss. 1962; Handbuch der deutschen evangelischen Kirchenmusik. Bd. 1. Göttingen 1941.

19 Martin von Hase: Bibliographie der Erfurter Drucke von 1501-1550. 3. Aufl. Nieuwkoop 1968, Nr. 546. 555. 564. 725. 750; Carl Martens: Die Erfurter evangelischen deutschen Messen 1525-1543. Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Erfurts 18 (1896), 91-132.

20 Z. B. Julius Smend: Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers Deutscher Messe. Göttingen 1896, 116; dagegen Wilhelm Walther: Die ersten deutschen Messen. Theologisches Literaturblatt 17 (1896), 553-556. 561-564. 577-580, bes. 577 ff.

21 Friedrich Gebhardt: Die musikalischen Grundlagen zu Luthers Deutscher Messe. LuJ 10 (1928), 56-169: »Ein musikalisches Genie ist er nicht gewesen, ja ihm scheint sogar jedes Gefühl für musikalische Feinheiten gefehlt zu haben« (127). Drömann (aaO) wirft Müntzer unmethodische Arbeitsweise vor (52) und bezeichet seinen Versuch, eine deutsche Messe zu schaffen, als wenig geglückt (55). In dem Standardwerk Die Musik

gewisser Konsensus zeichnet sich inzwischen ab. Man kann Müntzers Messe nicht mehr »gut lutherisch« nennen, wie das noch durch Leonhardt Fendt geschah.[23] Rückfälle kommen allerdings auch in jüngster Zeit noch vor.[24] Müntzers liturgische Formulare werden in der Regel auch nicht mehr nur formal beurteilt, wobei man dann zu dem Ergebnis kam, »daß Müntzer konservativer ist als alle anderen Liturgiker der Reformationszeit«.[25] Dieser Fortschritt wurde dadurch erzielt, daß man auf Müntzers eigene Intention, die er in den Vorreden zu seinen liturgischen Schriften deutlich erkennen läßt, zu achten begann. Auch die genauere Untersuchung einzelner liturgischer Stücke ließ Müntzers Theologie in den Gottesdienstordnungen stärker sichtbar werden als früher. Walter Elliger hat an Müntzers Übersetzung des 93. Psalms im »Deutschen Kirchenamt« aufgezeigt, wie der biblische Text »unter den Händen des Dolmetsch zum Abriß Müntzerscher Theologie« geworden ist und so Luthers Einspruch begreifbar wird.[26] Schließlich hat Karl Honemeyer Müntzers Gottesdienstreform in Beziehung gesetzt zu seinem

IN GESCHICHTE UND GEGENWART. Hrsg. von Friedrich Blume. Bd. 9. Kassel, Basel, London, New York 1961, hat Müntzer keinen Artikel erhalten, obgleich auch unbedeutendere Zeitgenossen ausführlich gewürdigt werden.

22 Oskar Johannes MEHL: Thomas Müntzers Deutsche Messen und Kirchenämter mit Singnoten und liturgischen Abhandlungen, nebst einem Beitrag von Friedrich WIECHERT: Müntzers Kirchenämter und die liturgische Tradition. Grimmen 1937: »Hier redet nicht nur ein frommer und deutscher Mann, sondern auch ein Gelehrter und Künstler« (46); ders.: Thomas Müntzer als Liturgiker. ThLZ 76 (1951), 75-78; Hans Joachim MOSER: Die evangelische Kirchenmusik in Deutschland. Berlin, Darmstadt (1954), 29; Karl HONEMEYER: Thomas Müntzers Allstedter Gottesdienst als Symbol und Bestandteil der Volksreformation. WZ Leipzig 14 (1965), 473-477.

23 Leonhardt FENDT: Der Lutherische Gottesdienst des 16. Jahrhunderts. Sein Werden und Wachsen. München 1923, 168. = Aus der Welt der christlichen Frömmigkeit 5.

24 Harold S. BENDER: Die Zwickauer Propheten, Thomas Müntzer und die Täufer. ThZ 8 (1952), 262-278, bes. 266; Walter REINDELL: Leiturgia. Bd. 2. Kassel 1955, 491; Horst GERLACH: Der englische Bauernaufstand von 1386 und der deutsche Bauernkrieg: Ein Vergleich. Meisenheim a. M. 1969, 163.

25 Karl SCHULZ: Thomas Müntzers liturgische Bestrebungen. ZKG 47 (1928), 369-401, bes. 398; E(wald) JAMMERS: Thomas Müntzers deutsche evangelische Messen. ARG 31 (1934), 121-128, bes. 121; Gerhard KUNZE: Leiturgia. Bd. 1. Kassel 1954, 507.

26 Walter ELLIGER: Müntzers Übersetzung des 93. Psalms im »Deutsch kirchen ampt«. In: Solange es »heute« heißt. Festgabe für Rudolf Hermann zum 70. Geburtstag. Berlin (1957), 56-63, bes. 62.

sonstigen Wirken und nachgewiesen, daß auch sein liturgisches Bemühen »ein integrierender und wesentlicher Bestandteil seines revolutionären Gesamtwerkes« ist, daß er auch damit »die Erneuerung der Christenheit nach dem Bilde des apostolischen Zeitalters und der Reinigung vom Schaden der Gottlosen« vorantreiben wollte.[27] Müntzers Absicht ist jedoch damit noch nicht genügend gekennzeichnet. In seiner Schrift »Von dem gedichteten Glauben« legt er dar, daß es ihm letztlich um die Rückführung des ganzen Volkes in die schöpfungsgemäße »ordenung, die in Got und creaturn gesatzt ist«, geht.[28] Den sachgemäßen theologischen Weg dazu sieht er im Heilsprozeß, den er in den Denkkategorien und im Vokabular der mittelalterlichen Mystik beschreibt. Um auch durch die Teilnahme am Gottesdienst seine Gemeinde in den mystisch verstandenen Heilsprozeß hineinzunehmen, hat er die Messe verdeutscht. Er schreibt, er habe die Messe, insbesondere die Psalmen »in unvorrugklicher geheym des heyligen geists vordolmatzscht . . . nachdeme wir zum geist noch zur zeit vil musterns bedörfen, biß das wir

27 Honemeyer: AaO, 477. 475. Honemeyer berücksichtigt die Verankerung des Müntzerschen Gottesdienstes in der mystischen Theologie zu wenig. Er übernimmt auch den Begriff »Volksreformation«, ohne zu bedenken, daß er in der marxistischen Geschichtsschreibung in einem anderen Bezugssystem steht.

28 Müntzer: AaO, 219 (Von dem gedichteten Glauben); H(ans)-J(ürgen) Goertz: Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers. Leiden 1967, 39-45. = Studies in the History of Christian Thought 2. Müntzers Ansatz in der mystischen Theologie ist in der Vergangenheit oft gesehen worden. In jüngerer Zeit haben vor Goertz in unterschiedlicher Weise besonders Wilhelm Maurer (Luther und die Schwärmer. Berlin-Spandau 1952. = Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses 6), Walter Nigg (Heimliche Weisheit. Zürich, Stuttgart 1960, 38-53) und Martin Schmidt (Das Selbstbewußtsein Müntzers und sein Verhältnis zu Luther. Ein Beitrag zur Frage: War Thomas Müntzer Mystiker? Theologia Viatorum 6 [1959], 25-41) für eine Herkunft Müntzers aus der Mystik plädiert. Dagegen hat Thomas Nipperdey nachzuweisen versucht, daß Müntzer nur vom Denkansatz Luthers her zu verstehen ist, und daß seine Probleme aus den Problemen Luthers entstanden sind. Auch die von Müntzer aufgenommenen spätmittelalterlichen mystischen Formeln gewönnen durch ihren Bezug auf Luther einen anderen Sinn (Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer. ARG 54 [1964], 145-181, bes. 148 f. 160). Goertz hat jedoch nachgewiesen, daß Müntzer nicht nur ein paar mystische Formeln aufgreift. Doch auch mit der Arbeit von Goertz ist wohl noch nicht das letzte Wort zum Verhältnis Müntzer - Luther gesprochen (Goertz: AaO, 20-34).

entgrobet werden von unser angenommen weiße«.[29] Deshalb verlangt er von den Geistlichen, daß sie »das testament Christi offenbar handeln und deutsch singen und erkleren, uff das die menschen mugen christförmig werden«.[30] Diese umfassende Absicht ist der Schlüssel zu Müntzers Gottesdienstreform: Die ganze Gemeinde, das Volk, soll hineingezogen werden in den Heilsprozeß, in die innere und äußere Umgestaltung des Menschen und der Welt. Die scheinbar großzügige Rezeption von Elementen der katholischen Messe kann auch nur von diesem Ansatz aus recht verstanden werden. Müntzer ist vorrangig daran interessiert, den Menschen auf den Weg zum wahren Glauben zu treiben, den er mystisch versteht. »So kann denn auch alles übernommen werden, was dazu angetan ist . . . konkrete Anweisungen zu geben, diesen Weg in der rechten Weise zu beschreiten.«[31] Darum hat Müntzer sein liturgisches Bemühen keinesfalls nur als eine Episode während seines Allstedter Wirkens angesehen. Nachdem er Allstedt den Rücken gekehrt und in Mühlhausen Fuß gefaßt hat, bittet er sofort um Übersendung der Meß- und Vesperbücher und teilt mit, er wolle »mit allem vleis fodderlich darzu sein, dan das volk ist wilfertig solchs anzunemen«.[32] Nicht nur Luther, auch andere Zeitgenossen hatten den Eindruck, daß die Allstedter Gottesdienstreform kein rein liturgisches Unternehmen war. Es kam sogar das Gerücht auf, in Allstedt habe man am Ende der Epistel gesungen, man »soll die fursten zu todt schlahen, vnnd Ire heuser vorbrennen«.[33] Auf diesem Hintergrund müssen die Hymnenübersetzungen für den Allstedter Gottesdienst verstanden werden.

29 Müntzer: AaO, 162 (Vorrede zum »Deutschen Kirchenamt«); ähnlich in der Vorrede zur »Deutschen Messe«: ». . . dann man die arme, grobe christenheyt nicht so bald auffrichten kan, wo man nicht das grobe, unvorstendige volck seiner heucheley mit deutsch lobsengen entgröbet« (164).

30 Ebd, 165 (Vorrede zur »Deutschen Messe«).

31 Goertz: AaO, 77.

32 Müntzer an die Allstedter, 15. August 1524 (Müntzer: AaO, 436 Nr. 67).

33 Kurfürst Joachim von Brandenburg an Kurfürst Moritz von Sachsen, 7. November 1548, während der Auseinandersetzung über das Interim, verbunden mit dem Vorwurf: »Vnnd eben der solichs die Zeit gesungen, Ist Itzt ahn einem orth In E. L. landen, vnnd nicht der geringste« (Staatsarchiv Dresden Loc. 10298). Die Angabe über den Allstedter Psalmengesang findet sich zweimal bei Agricola: Adolf Brecher: Neue Beiträge zum Briefwechsel der Reformatoren und ihnen nahestehender Männer. Zeitschrift für historische Theologie 42 (1872), 398-410, bes. 407 f; Johann Agricola: Auslegung des XIX

II Das Allstedter Kirchenlied

In seiner »Ordnung und Berechnung des Deutschen Amtes zu Allstedt«, in der Müntzer vor Veröffentlichung seiner Meßliturgie Rechenschaft über seine liturgische Tätigkeit ablegt, weist er zweimal auf den Gebrauch bekannter mittelalterlicher Gesänge für gottesdienstliche Zwecke hin. Nach der Predigt, an Stelle des Offertoriums, wurde die in Allstedt seit dem 13. Jahrhundert bekannte volkstümliche Strophe »Nun bitten wir den heiligen Geist« gesungen.[34] Luther hatte sie im gleichen Jahr in der »Formula missae« als Lied post communionem empfohlen.[35] Die alte Antiphon »Mitten in dem Leben« (Media vita in morte), die sich seit dem Mittelalter großer Beliebtheit erfreute, wurde bei den Begräbnissen in Allstedt zweimal angestimmt. Auch hier wird es sich um eine der gebräuchlichen vorreformatorischen Über-

Psalm. Coeli enarrant, durch Thomas Muntzer an seyner besten iunger einen, auff new prophetisch, nicht nach der einfeltikeit des wort Gotes, sondern aus der lebendigen stimme vom hymel. Auslegung des selben Psalms, wie yhn S. Pauel auslegt nach der einfeltikeit der Apostel, vnd nach der meinung Dauids. Wittenberg 1525, B 7rf. Die Annahme, Agricola habe das Gerücht als eine »äußerst bösartige und wirksame Verleumdung« erfunden, trifft nicht zu (Max Steinmetz: Das Müntzerbild in der Geschichtsschreibung von Luther und Melanchthon bis zum Ausbruch der französischen Revolution. Jena, Habil.-Schrift 1956 [MS], 21). Schon am 25. August 1524 gab der Allstedter Schösser Hans Zeyß auf eine Anfrage Herzog Johanns die Auskunft, während Müntzers Aufenthalt in Allstedt habe er nie davon gehört. Müntzer »hat keyn mess anders gehalten, dan wie er sie in druck hat auss gehen lassen«. Aber am 24. August habe einer aus Eisleben im Haus des Allstedter Schultheiß erzählt, »das Im eyner von mansfelt gesagt hat, das er vff ein Zeit in ein vesper zu Alstedt komen, do hett er gehort, das er [Müntzer] oder Er Simon [Haferitz] ein capitel auss eym propheten auss dem latein getolmetscht, anstat des capitels in der vesper, vnd hett darauf gleich soliche wortt ... auss dem propheten gesungen vnd verdolmetscht« (Förstemann: AaO, 202 f).

34 Müntzer: AaO, 210. Nach Melanchthons Angabe sangen die Bauern in der Schlacht zu Frankenhausen zu Beginn des gegnerischen Angriffs stehend dieselbe Strophe (Die Histori Thome Muntzers, des anfengers der Döringischen vffrur, seer nutzlich zulesen. Hagenau 1525, CCv).

35 WA 12, 218. Drömanns Vermutung, Müntzer habe nicht das Lutherlied, sondern eine eigene Gestaltung in seiner Messe verwendet, ist unbegründet (aaO, 56 Anm. 2). Das Lutherlied entstand sowieso erst 1524; und in Müntzers »Deutscher Messe« von 1524 ist die volkstümliche Strophe durch Psalmverse ersetzt (Müntzer: AaO, 173. 185. 190. 197. 204).

tragungen gehandelt haben.[36] Schon vorher hatte Müntzer in seinem »Deutschen Kirchenamt« den alten volkstümlichen Prozessionsgesang zum Hymnus »Salva festa dies«, »Also heylig ist der tag«, mit aufgenommen.[37] Mit diesen drei volkstümlichen Liedern konnte Müntzer also an einer langen Tradition anknüpfen, da bereits im Mittelalter die Grundlagen und Möglichkeiten für eine größere liturgische Verwendung des deutschen Kirchenliedes geschaffen worden waren.[38] Anders war die Lage hinsichtlich der kunstvollen lateinischen Hymnen aus der Zeit der Alten Kirche und des Mittelalters. Von Anfang an war der Hymnus ein Klerikergesang. Obgleich er schon seit der Karolingerzeit aus missionarischen Gründen in die Volkssprache übersetzt worden war und eine große Zahl deutscher Hymnensammlungen existierte, hat der Hymnus nicht die gleiche allgemeine Verbreitung wie die Leisen des Mittelalters gefunden. Sein liturgischer Ort war das Stundengebet.[39] Als Müntzer die Stundengebete für den Gemeindegottesdienst bearbeitete, übernahm er keine der vorhandenen Hymnenübersetzungen. Die Übersetzung der elf Hymnen seines »Deutschen Kirchenamtes« läßt jedenfalls keinen Einfluß der bekannten früheren Hymnarien erkennen.[40] Zu diesen elf Liedern kommt eine gereimte Übersetzung der Pfingstsequenz aus der »Deutschen Messe« und ein Abendmahlslied ohne lateinische Vorlage. Es erschien zuerst im Augsburger Gesangbuch 1529. Acht Jahre später wies es Sigmund Salminger Thomas Müntzer zu.[41] Salminger gehörte selbst eine Zeitlang zum Augsburger Täuferkreis um Hans Hut. Noch um die Mitte des 17. Jahr-

36 Müntzer: AaO, 215; Philipp WACKERNAGEL: Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts. Bd. 1. Leipzig 1864, 94 Nr. 141; Bd. 2. Leipzig 1867, 991 u. ö.

37 Müntzer: AaO, 131.

38 Walther LIPPHARDT: Das Kirchenlied im Mittelalter. Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Bd. 8. Kassel 1960, 783–796; Bruno STÄBLEIN: Gemeindegesang. A: Mittelalter. Ebd. Bd. 4. Kassel 1955, 1636–1649.

39 Lipphardt: AaO, 783–785; Bruno STÄBLEIN: Der lateinische Hymnus. Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Bd. 6. Kassel 1957, 993–1018.

40 Schulz: AaO, 388.

41 Müntzer: AaO, 529 f; Zu Salminger vgl. Franz KRAUTWURST: Sigmund Salminger. Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Bd. 11. Kassel 1963, 1308 f. Eine gekürzte Fassung war 1527 bei fränkischen Täufern im Gebrauch (vgl. Paul WAPPLER: Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526–1584. Jena 1913, 248).

hunderts sangen die Täufer bei ihren Abendmahlsfeiern nach dem Brotbrechen dieses Lied in der Überzeugung, es stamme von Hans Hut.[42] Auf die Überlieferung aus dem 17. Jahrhundert bezieht sich die Täuferforschung bis in unsere Zeit, wenn sie an Huts Autorschaft der »Dancksagung« festhält. Die Absicht, den Einfluß Müntzers auf das täuferische Liedgut in Abrede zu stellen, wird dabei deutlich sichtbar.[43] Von Salminger wird dagegen die Übertragung des Hymnus »A solis ortus cardine« im Allstedter Kirchenamt Hans Hut zugeschrieben.[44] Wann Hans Hut mit Müntzer persönlich bekannt wurde, ist aus den erhaltenen Quellen nicht zu ersehen. In der Regel nimmt man an, daß diese Bekanntschaft 1524 begann.[45] Das Hut zugeschriebene Lied im »Deutschen Kirchenamt« bleibt dabei völlig unberücksichtigt. Entweder war die Verbindung Huts zu Müntzer bereits zu Beginn von

42 »Dieser Hannes Hut hat die Dancksagung gemacht, die wir bei des Herren Abentmal oder Gedechtnus singen ...« (Josef Beck: Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn. Wien 1883, 35). Das Lied wurde als Anhang zum »Geistlichen Blumengärtlein«, Amsterdam 1680, gedruckt. Spätere Drucke: Ludwig Schwabe: Über Hans Denck. ZKG 12 (1891), 452–493, bes. 472 f. Im Neudruck von Peter Riedemanns »Rechenschaft«, Berne/Indiana 1902 (vgl. Robert Friedmann: Eine dogmatische Hauptschrift der hutterischen Täufergemeinschaften in Mähren. ARG 28 [1931], 80–111. 207 bis 241; 29 [1932], 1–17, bes. 8; Hans Denck: Schriften. Bd. 1: Bibliographie von Georg Baring. Gütersloh 1955, 56–58. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 24, Quellen zur Geschichte der Täufer 6 I).

43 Friedmann: AaO, 82; Rudolf Wolkan: Die Lieder der Wiedertäufer. Berlin 1903, 14. Wolkan meint, das Lied könne nicht von Müntzer stammen, da es sonst nicht von den stillen Täufern gebraucht worden wäre. Sein Hinweis auf Beck ist nicht stichhaltig, da in den Täuferchroniken des 17. Jahrhunderts zugleich auch eine Ehrenrettung Müntzers versucht wird (Beck: AaO, 12 f). Apologetische Gesichtspunkte bestimmen auch die Untersuchung von Rosella Reimer Duerksen: Doctrinal Implications in Sixteenth Century Anabaptist Hymnody. The Mennonite Quarterly Review 35 (Goshen/Ind. 1961), 38–49, bes. 48. Müntzer: AaO, 529 fehlt jeder Hinweis auf die täuferische Überlieferung des Liedes.

44 Müntzer: AaO, 67 f.

45 »The relationship began with Müntzer's visit to Hut in Bibra for a night and a day sometime during the summer of 1524« (Herbert Klassen: The Life and Teachings of Hans Hut. The Mennonite Quarterly Review 33 [Goshen/Ind. 1959], 171–205. 267–304, bes. 267). Vgl. auch Walter Klaassen: Hans Hut and Thomas Muntzer. The Baptist Quarterly 19 (London 1962), 209–227, bes. 211; Wilhelm Neuser: Hans Hut. Leben und Wirken bis zum Nikolsburger Religionsgespräch. Bonn, theol. Diss. Berlin 1913, 12–14.

Müntzers Allstedter Wirken sehr eng oder Salminger irrt, wenn er als Autor für das Lied »Last uns von hertzen singen« Hans Hut angibt. Für unsere Fragestellung ist das Verfasserproblem jedoch nicht von Belang. Wenn Hut wirklich der Übersetzer oder Bearbeiter dieses Liedes gewesen ist, dann stand er schon 1523 völlig unter Müntzers Einfluß.[46] Für drei weitere Lieder bezeichnet Salminger Müntzer als Verfasser: »O Herr, erlöser alles volcks«, »Last uns nun all vorsichtig sein«, »Der heylgen leben«.[47] Im allgemeinen nimmt man an, daß Müntzer selbst, mit Ausnahme der erwähnten eventuellen Hutschen Hymnenübertragung, die Lieder für seine liturgischen Formulare durch Neuübersetzung bekannter lateinischer Hymnen geschaffen hat.[48] Die Bewertung von Müntzers dichterischer Leistung ist lange Zeit sehr unterschiedlich ausgefallen. In der Regel ist sie im Zusammenhang mit Luthers Liedschaffen beurteilt worden, wobei Luthers Kritik an den Allstedter liturgischen Reformen meist irritierend auf das Urteil einwirkte. Hans Preuß ist der Meinung, Luther habe Müntzers Lieder abgelehnt, weil sie schlecht aus dem Lateinischen übersetzt worden seien.[49] Arnold E. Berger spricht von Müntzers übereilten und unzulänglichen Übersetzungsversuchen und nimmt keins der Müntzerlieder in seine Sammlung von Kirchenliedern aus der Reformationszeit auf.[50] Für Julius Smend erscheinen auf dem Hintergrund der Müntzerlieder selbst Luthers schwächste Dichtungen groß.[51] Karl Schulz wollte die Allstedter Hymnenübersetzungen mit Ausnahme der Pfingstsequenz samt und sonders »in die poetische Schreckenskammer« über-

46 Hut hat später in seinem Folterbekenntnis versucht, seine Beziehungen zu Müntzer zu verharmlosen (Christian Meyer: Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben. Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg 1 [1874], 207–256, bes. 243).

47 Müntzer: AaO, 45 f. 120 f. 124 f.

48 Wilhelm Bäumker bezweifelt teilweise Müntzers Autorschaft an den Allstedter Liedern und dehnt diesen Zweifel sogar auf die Allstedter »Deutsche Messe« aus (Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen von den frühesten Zeiten bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts. Bd. 1. Hildesheim 1962, 249 Nr. 4; 444 Nr. 195).

49 Hans Preuss: Martin Luther. Der Künstler. Gütersloh 1931, 150.

50 Arnold E. Berger: Lied-, Spruch- und Fabeldichtung im Dienste der Reformation. Darmstadt 1967, 11 f. = Deutsche Literatur. Reihe Reformation 4.

51 Julius Smend: Das evangelische Kirchenlied von 1524. Leipzig 1924, 32. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 137.

weisen,[52] während Oskar Johannes Mehl gerade die Verdeutschung der Pfingstsequenz nicht gerade besonders gut und andere Übertragungen wohlgelungener fand.[53] Sein Mitarbeiter Friedrich Wiechert schließlich pries die Allstedter Linie rückhaltlos: »Voller mystischer Gotterfülltheit sind sie von hoher dichterischer Kraft, rauschen hymnisch daher und lassen gelegentlich hinter den Worten den Sinn nicht erkennen.«[54] Hans Joachim Moser vertritt die Auffassung, Müntzer habe sogar »in mehreren - nicht allen - seiner Hymnenübertragungen D. Martinum erreicht, ja übertroffen«.[55] Auch nach Friedrich Blumes etwas zurückhaltenderem Urteil brauchen einzelne von Müntzers Verdeutschungen »den Vergleich mit Luthers Liedschöpfungen nicht zu scheuen, obwohl ihnen zur breiteren gemeindemäßigen Wirkung die stärkere liedhafte Rundung und der deutsche Liedton fehlen«.[56] Inzwischen hat auch die vergleichende metrische Untersuchung der Strophen Müntzers und Luthers ergeben, daß sich bei Müntzer »die Zahl der Mißbetonungen in für die Zeit durchaus normalen Grenzen hält und die Menge der in den Lutherischen Liedern auftretenden Beugungen auf keinen Fall übersteigt. Da zudem alle Melodien Müntzers choral sind, wird j e d e r sprachliche Betonungsfehler durch die Musik ausgeglichen und aufgehoben«.[57] Unabhängig von der Einschätzung des dichterischen Wertes und auch ohne letzte Sicherheit über die Autorschaft Müntzers, können die Allstedter deutschen Kirchenlieder als eine Einheit angesehen werden. Uns interessiert, ob sich Müntzer bei der Herausgabe der liturgischen Formulare wirklich nur »auf eine einfache Übersetzung der lateinischen Texte zu den überlieferten Me-

52 Schulz: AaO, 387 f.

53 Mehl: Thomas Müntzers Deutsche Messen ..., 51. Schon Herrmann hatte geurteilt, die Pfingstsequenz lege vom Geschmack und von der Frömmigkeit Müntzers ein rühmliches Zeugnis ab, werde freilich an Kraft und Wucht durch manche Lutherlieder übertroffen (Thomas Müntzers »Deutsch-evangelische Messe« ..., 81 f).

54 Mehl: AaO, 82.

55 Hans Joachim Moser: Die evangelische Kirchenmusik in Deutschland. Berlin, Darmstadt (1954), 29.

56 Friedrich Blume: Geschichte der evangelischen Kirchenmusik. 2. Aufl. Kassel 1965, 35.

57 Ernst Sommer: Die Metrik in Luthers Liedern. JLH 9/1964 (1965), 29–81, bes. 77; Georg Baesecke: Luthers deutscher Versbau. Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 62 (1938), 60–121, bes. 98–100.

lodien« beschränkte, wie kürzlich wieder behauptet worden ist[58] oder ob sich »ein Zusatz des Müntzerischen Geistes« feststellen läßt, wie er bereits 1708 bei »Der heylgen leben« entdeckt worden ist.[59] Das kann nur durch eine Analyse der zwölf Verdeutschungen im Vergleich mit der lateinischen Vorlage festgestellt werden. Eine Analyse des Abendmahlsliedes »Wir danksagen dir« soll angeschlossen werden.

III Die zwölf Übersetzungen der lateinischen Hymnen in den Allstedter liturgischen Formularen von 1523/24 und das Abendmahlslied Müntzers

1 *O Herr, erlöser alles volcks*

Das erste Lied des »Deutschen Kirchenamtes« findet sich im »ampt auff das advent« nach der Verlesung von Jes 7,14 f.[60] Es ist eine Verdeutschung von »Veni redemptor gentium«, des bekanntesten und einflußreichen Hymnus von Ambrosius aus der Zeit der großen christologischen Auseinandersetzungen in der Alten Kirche.[61] Die Freiheit gegenüber der Vorlage, die bei den Hymnenübertragungen in formaler Hinsicht mehrfach aufgefallen ist,[62] wird bei dem ersten Adventslied Müntzers schon bei einem flüchtigen Vergleich mit dem lateinischen Urtext sichtbar. Die siebente Strophe ist von Müntzer ausgelassen worden. Außerdem hat er die Reihenfolge der dritten und vierten Strophe vertauscht. Bei diesen beiden Strophen, besonders aber auch bei der sechsten Strophe, hat er sich beträchtlich von den Aussagen des Ambrosiushymnus entfernt. Die ersten zwei Verse der ersten Strophe lehnen sich stark

58 Martin Lange: Die Musik der Reformationszeit. Musik und Gesellschaft 17 (1967), 649–655, bes. 652.

59 Unschuldige Nachrichten von Alten und Neuen Theologischen Sachen. Leipzig 1708, 399.

60 Müntzer: AaO, 45 f.

61 Lateinischer Text bei Wackernagel: AaO 1, 78 Nr. 12. Dazu Josef Szöverffy: Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung. Bd. 1. Berlin 1964, 52–54; Johannes Kulp: Die Lieder unserer Kirche. Hrsg. von Arno Büchner und Siegfried Fornaçon. Berlin (1958), 7–12. = Handbuch zum EKG, Sonderbd.; Rudolf Köhler: Die biblischen Quellen der Lieder. Berlin (1964), 23–27. = Handbuch zum EKG 1 II.

62 Schulz: AaO, 388: »... gegenüber den lateinischen Urtexten frei in Wortwahl und Satzstellung«; Sommer: AaO, 77: Die Übersetzungen »nehmen die Gedanken des Hymnus auf, halten sich aber nicht so steif und starr an den lateinischen Text, wie wir es bei Luther beobachten«.

an den lateinischen Text an. Die zweite Strophenhälfte übersetzt Müntzer folgendermaßen:

»miretur omne saeculum:
talis decet partus deum«

»es wundern sich all creaturen,
das Christ also ist mensch worden«.

»Wundern« muß noch nicht die »erste(n) verwunderung von Gott«, die anfängliche Bewegung des Heiligen Geistes als einer Stufe im Müntzerschen ordo salutis meinen, denn es ist vom lateinischen Hymnus gefordert.[63] Mit »creaturen« erscheint dann allerdings ein bekannter Terminus der Mystik, der auch in Müntzers Theologie eine wichtige Stellung einnimmt.[64] In der zweiten Strophe wird nicht nur, wie im lateinischen Original, die Herkunft des inkarnierten Gotteswortes aus dem Heiligen Geist beschrieben, sondern es ist von dem alleinigen Werk des Heiligen Geistes die Rede. Im dritten Vers begegnet dann mit »vormenschet« wieder ein beliebter mystischer Terminus.[65] Mit der 4. Zeile ist Müntzer ein wirklich poetischer Vers gelungen:

»Non es virili semine
sed mystico spiramine
verbum dei factum est caro,
fructusque ventris floruit.«

»Zu solchem werck kam nye keyn man,
der heylge geyst hat solchs gethan,
deyn ewiges wort so vormenschet wardt,
der junckfrawen leyb blüet so zart.«

Die vertauschten Strophen drei und vier können eher als Neuschöpfung statt als Übersetzung gelten:

»4. Procedens de thalamo suo
pudoris aula regia,
geminae gigas substantiae
alacris ut currat viam.«

»3. Alvus tumescit virginis,
claustrum pudoris permanet,
vexilla virtutum micant,
versatur in templo deus.«

»3. Also ist nun deyn heylges fleisch
der welt kunth worden allermeist,
do Christ vom hymel hernydder kam
und unser sunde auff sich nam.«

»4. Er schwanck sich in der junckfrawen schoß,
groß freude wart auch solchem loß,
in uns zu wonen, er begeret hat,
beschlossen durch gotlichen rath.«[66]

63 Müntzer: AaO, 402. 251; Goertz: AaO, 41, Anm. 2.

64 Müntzer: AaO, 224. 219. 324. 425. 519 f u. ö.; dazu: E. Gordon Rupp: Thomas Müntzer, Hans Huth and the »Gospel of all creature«. Bulletin of The John Rylands Library Manchester 43 (Manchester 1961), 492–519; Walter Klaassen: AaO, 213-217; kritisch dazu: Goertz: AaO, 41.

65 Vgl. das 3. Kap. der Theologia Deutsch. Hrsg. von Gottlob Siedel. Gotha 1929, 133.

66 Der göttliche Ratschluß, der der Menschwerdung vorausgeht, spielt seit Bernhard von Clairvaux in der mittelalterlichen Theologie und Literatur eine große Rolle (Helene Werthermann: Studien zu den Adventsliedern des 16. und 17. Jahrhunderts. Zürich

Die dritte Strophe dieses Allstedter Adventsliedes könnte den Eindruck erwecken, als sollte die reformatorische Rechtfertigungslehre bewußt betont werden. Allerdings bleibt der Rechtfertigungsvorgang dadurch seltsam in der Schwebe, daß er zugleich als Kundwerden des göttlichen Fleisches bezeichnet wird. In der vierten Strophe ist das Geheimnis der göttlichen Geburt ganz ins Soteriologische gewendet. Das entspricht der Eigenart von Müntzers Theologie.[67] Durch den dritten Vers wird unterstrichen, daß dabei an die mystische Soteriologie gedacht ist. Die fünfte Strophe hält sich wieder stärker an den Wortlaut des Ambrosiushymnus. Nur der vierte Vers ist freigestaltet:

»excursus usque ad inferos«	»steyg zu der hellen mit grosser macht«.

Dagegen ist die zweite Hälfte der sechsten Strophe wieder unabhängig vom lateinischen Wortlaut geformt, um die gegenwärtige Position Christi ganz im Sinne der Theologie Müntzers funktional zu beschreiben:

»Aequalis aeterno patri, carnis tropaeo ac cingere, infirma nostri corporis virtutem firmans perpetim.«	»Nun sitzt er, seynem vater gleich, mit unserm fleisch im hymel reych, uns zu leren, seynen willen thun, das wir ym glauben nemen zu.«

Schließlich wird auch bei der letzten Strophe der Akzent funktional gesetzt und Christi Heilandsamt zur Gegenwart des Heiligen Geistes in Beziehung gebracht:

»Deo patri sit gloria eiusque soli filio cum spiritu paracleto et nunc et in perpetuum.«	»Got vater sey nun lob und preyß, der alle ding in warheyt weyß, Jhesu Christ, aller werlet heylant, der uns seynen geyst hat gesant.«

Wenn der Wortlaut des Adventshymnus an wichtigen Stellen nach den Intentionen der Theologie Müntzers umgeformt worden ist, ist es nur wahrscheinlich, daß auch die Formulierungen, die der lateinischen Vorlage entsprechen, im Kontext der Theologie Müntzers zu interpretieren sind. Dann wird z. B. der zweite Vers der ersten Strophe (»kum zeych uns die geburt deyns sons«) nicht als Hinweis auf das einmalige christologische Ereignis

(1963), 53–67. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie 4). Die Analyse des Müntzerliedes erschöpft sich bei Werthermann in der Feststellung, daß die Beziehung zum Weihnachtsfest abgeschwächt ist (aaO, 32). Der theologische Hintergrund wird außer acht gelassen.

67 Goertz: AaO, 85–89.

zu verstehen sein, sondern mit der zweiten Hälfte der sechsten und des dritten Verses der vierten Strophe korrespondieren. Die Christologie wird in diesem Adventslied völlig in den individuellen Heilsprozeß einbezogen, den Müntzer nach der mystischen Denkstruktur beschreibt. Die Menschwerdung Christi verliert damit ihre geschichtliche Einmaligkeit. Sie wird zum Theologumenon, das den Weg zum wahren Glauben im Sinne der Kreuzesmystik umschreibt. Hier ist wohl auch der Grund zu suchen, weshalb in diesem Allstedter Adventslied die siebente Strophe des Ambrosiushymnus, die durch den Hinweis auf die Krippe gerade die Einmaligkeit des Heilsgeschehens betont, ausgelassen worden ist. Sein Verständnis der Menschwerdung Christi legt Müntzer am Schluß seiner »Ausgedrückten Entblößung« formelhaft knapp dar: »Die summa dises ersten capitels ist von der sterckung des geysts im glauben, ist nichts anderst, denn das der allerhöchste Gott, unser lieber Herr, wil uns den allerhöchsten christenglauben durch das mittel der menschwerdung Christi geben, so wir im gleychförmig in seynem leyden und leben werden durch umbschetigung des heyligen geysts«.[68]

2 *Got, heylger schöpffer aller stern*

Auch das zweite Allstedter Kirchenlied steht im Adventsamt.[69] Es ist die Übertragung des alten Hymnus »Conditor alme siderum«, den Philipp Wackernagel in das sechste Jahrhundert datiert, der aber auch Ambrosius zugeschrieben worden ist.[70] Eine spätere Fassung kennt auch eine Erweiterung zwischen der vierten und fünften Strophe, die im Hymnarius von Sigmundslust 1524 mit übersetzt worden ist.[71] In der Übertragung im »Deutschen Kirchenamt« ist nur die Anregung zur Erweiterung an der entsprechenden Stelle aufgegriffen worden. Müntzer hat aber eine völlig neue Strophe eingefügt. Während die erste lateinische Strophe an Gott, den Schöpfer und das ewige Licht der Gläubigen, zugleich aber auch an den Erlöser Christus gerichtet ist, wendet sich die erste Allstedter Strophe nur an den Schöpfer:

»Conditor alme siderum,
aeterna lux credentium.

»Got, heylger schöpffer aller stern,
erleucht uns, die wir seint so fern,

68 Müntzer: AaO, 318; zu Müntzers Christologie vgl. Goertz: AaO, 131 f. 85–89.
69 Müntzer: AaO, 48 f.
70 Wackernagel: AaO 1, 79 Nr. 112 und 113.
71 Wackernagel: AaO 2, 1107 Nr. 1347.

Christe, redemptor omnium,
exaudi preces supplicum.«

zurkennen deynen waren Christ,
der vor uns hye mensch worden ist.«

Aus der Apposition im zweiten Vers ist die Bitte der mystischen Frömmigkeit um Erleuchtung geworden. An die Stelle der Gläubigen treten die Gottfernen.[72] Für die bloße Bitte um Erhörung wird die Bitte um Erkenntnis des wahren Christus eingefügt, die das Gebet um Erleuchtung präzisiert.[73] In der zweiten Strophe ist die Gefangenschaft durch das Gesetz verändert worden zur Gefangenschaft des ewigen Todes:

»Qui condolens hominibus
montis subiectis legibus.
Factus homo restituis
vitam in tuo sanguine.«

»Dann es gieng dir zu hertzen sehr,
das wir gefangen waren schwer,
solten ewig des todes sein,
drumb namst du auff dich schuld und peyn.«

Bei Müntzer bekommt das Gesetz eine positive Funktion im Heilsprozeß zugewiesen: »das gesetze brenget erkentniß«, und zwar Erkenntnis des Unglaubens oder, im Sprachgebrauch des Liedes, der Gottesferne.[74] Die dritte Strophe besingt im Anschluß an die lateinische Vorlage die jungfräuliche Geburt.[75] In der vierten Strophe betont Müntzer über den Urtext hinaus die Demonstration der Macht Gottes:

»Cuius forti potentiae
genu flectatur omnium
Caelestium terrestrium
nec non et infernalium.«

»Erzeycht hat er sein groß gewalt,
das es in aller welt erschalt,
sich mussen bigen alle knie
im hymel, hellen und alhye.«

Darauf folgt die erwähnte neugeschaffene fünfte Strophe:

»Alles, was durch yhn geschaffen ist,
dem gibt eer krafft, wesen und frist
nach seynes willens ordnung zwar,
yhn zu erkennen offenbar.«

72 Zu Müntzers Sündenbegriff vgl. Müntzer: AaO, 520 (Allstedter Predigtentwurf 1523). 305 (Ausgedrückte Entblößung); Goertz: AaO, 126-128.

73 Das »vor« im 4. Vers kann zeitlich, aber auch als Präposition verstanden werden. Wahrscheinlicher ist hier die zeitliche Verwendung.

74 Müntzer: AaO, 519 (Allstedter Predigtentwurf 1523). Über das Gesetz als Frühgestalt des Gotteswortes bei Müntzer: Goertz: AaO, 114-121.

75 Mit der Übersetzung »Do sich die welt zum abent want« für »Vergente mundi vespere« verzichtet Müntzer auf eine mögliche apokalyptische Ausweitung des 1. Verses der 3. Strophe.

Hier in der freigestalteten Dichtung fällt das zentrale Stichwort der mystisch strukturierten Theologie Müntzers, die göttliche Ordnung, oder, wie Müntzer gern formuliert, die »ordenung, die in Got und creaturn gesatzt ist«.[76] Auch das Wesen dieser Ordnung ist angedeutet in der Liedstrophe: wahre Gotteserkenntnis, die Vereinigung mit Gott. Wie auch sonst in der Theologie Müntzers ist die Vereinigungsmystik mit der mystischen Schöpfungslehre verknüpft, nach der jeder Mensch durch seine Geschöpflichkeit potentiell ein Auserwählter Gottes ist.[77] Dieser theologische Hintergrund wird in der fünften Strophe angesprochen. Er fehlt auch in der sechsten Strophe nicht, die sich nach dem Vorbild des lateinischen Textes an Christus als den künftigen Richter wendet. Aber statt um Bewahrung in der Zeit der Fremdlingschaft, bittet das Allstedter Lied, Christus möge seine Gemeinde vor dem Gericht lehren, seinen Willen zu tun und im Glauben zuzunehmen:

»Conserva nos in tempore,
quamdiu sumus advenae.«

»lehr uns hyevor deynen willen thun
und im glauben nemen zu.«

Die spätmittelalterliche doxologische Erweiterung des alten Hymnus findet sich auch als siebente Strophe im Lied des »Deutschen Kirchenamtes«. Auffällig ist, daß der allgemeine Lobpreis zweimal genauer adressiert und begründet wird: Gottes Kraft wird gepriesen und der Sohn,

». . . der all ding schafft,
in eynem wesen der dreyheyt,
mit dem geyst deyner heyligkeyt.«

Auch im zweiten Allstedter Adventslied wird besonders aus der Vielzahl der Sinnveränderungen sichtbar, wie das Sprachmaterial des lateinischen Hymnus zur dichterischen Gestaltung des theologischen Programms von Müntzer verarbeitet wird. Dem alten lateinischen Bittlied geht es nur um Bewahrung in der Zeit der Fremdlingschaft bis zur Wiederkunft Jesu. Dabei rekapituliert es lobpreisend die Heilstat Gottes in der Menschwerdung Christi, die jedoch in den großen Zusammenhang der altchristlichen Christologie eingefügt wird. Bei Müntzer wird das Bittlied weitergeführt: die Gemeinde soll im Heilsprozeß vorankommen. Das ist mit der Bitte um Erkenntnis und um

76 Müntzer: AaO, 219 (Von dem gedichteten Glauben). 425 Nr. 61 (Müntzer an Jeori); auch schon im »Prager Manifest«: Ebd, 491. 496; Goertz: AaO, 39-49.

77 Goertz: AaO, 48.

Zunahme des Glaubens gemeint. In diesem theologischen Rahmen erhält die karge Ausführung des lateinischen Hymnus zur Geburt Jesu ein viel größeres Gewicht, weil nach Müntzers Verständnis die Menschwerdung Christi auf den Heilsprozeß im Menschen tendiert, ja den Heilsprozeß selbst meint. Dieses Verständnis der Inkarnation findet sich z. B. klar in einer Niederschrift Müntzers: ». . . Christus der warhafftige gottisson, ist umb der eynigen orsach mensch worden, auff das der heylige geyst in den hertzen der außerwelten solte erclert werden, Johannis 7. . . .«[78] Es dürfte selbstverständlich sein, daß dann auch in diesem Lied die Gedanken des alten Hymnus im Sinne der Theologie Müntzers zu verstehen sind (z. B. Christus als künftiger Richter).[79]

3 *Herodes, o du bösewicht*

Nach altkirchlicher Tradition wurde am Epiphaniasfest dreier Ereignisse aus der Heilsgeschichte gedacht, der Menschwerdung Gottes, bezeugt durch die anbetenden Magier, der Gottessohnschaft Jesu, bezeugt durch Gott selbst bei der Taufe im Jordan und des Machterweises Jesu durch das Wandlungswunder bei der Hochzeit zu Kana. Schon zur Zeit der Alten Kirche wurde diesem Fest der Hymnus »Hostis Herodes impie« zugeordnet, den man durch Auswahl der 8., 9., 11. und 13. Strophe des Akrostichons von Bischof Caelius Sedulius gewonnen hatte. Der Hymnus des Sedulius besang in ausführlicher Weise das ganze Leben Jesu. Die ausgewählten Strophen bezogen sich auf die drei heilsgeschichtlichen Vorgänge des Epiphaniasfestes.[80] Martin Luther hatte bereits Herodes exemplarisch verstanden und die erste Strophe des Seduliushymnus in polemischer Spitze gegen die Papstkirche an den Schluß seiner großen Reformationsschrift »De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium« gestellt.[81] Müntzer hat diese bedeutende Schrift Luthers gekannt.[82] Er greift die exemplarische Verwendung des Herodes auf. Seine Übertragung im Allstedter »ampt auff das fest der geburt Christi« ist die älteste Ver-

78 Müntzer: AaO, 520 (Niederschrift über die Menschwerdung Christi).
79 Zur Fusion von innerer und äußerer Ordnung und zur Apokalyptik bei Müntzer: Goertz: AaO, 133-149, bes. 146-149.
80 Wackernagel: AaO 1, 46 f Nr. 50; Szöverffy: AaO 1, 100.
81 WA 6, 573.
82 Müntzer: AaO, 559 Nr. 59 (Bücherliste).

deutschung des altkirchlichen Hymnus, die uns bekannt ist.[83] Abgesehen davon, daß auch dieses Lied um eine Strophe erweitert worden ist, hält sich die Allstedter Übersetzung diesmal enger an den Text der Vorlage als bei den Adventsliedern. Doch auch hier lassen Einzelheiten bei der Wahl der Begriffe und nicht zuletzt die Liederweiterung die besondere theologische Prägung des Übersetzers erkennen. Schon seine erste Strophe wendet sich nicht wie bei Sedulius mit einer abwehrenden Frage an Herodes, sondern fällt scheltend über den Bösewicht und all sein Otterngezücht her:

»Hostis Herodes impie,«	»Herodes, o du bosewicht, mit all deynem otterngetzicht . . .«

Zufällig wissen wir aus einer gedruckten Predigt von Müntzers Allstedter Kollegen Simon Haferitz, was zu Epiphanias in Allstedt verkündigt wurde. Für Haferitz ist Mt 2,3 ein Exempel, das besagt: die herodianische Welt verzagt und ergrimmt, wenn die Auserwählten das Zeugnis des Heiligen Geistes von der wahren Geburt Christi zu lernen anfangen.[84] Auch Müntzer hat in seiner »Ausgedrückten Entblößung« Herodes als Exempel verwendet. Im Zusammenhang mit seiner Obrigkeitslehre, die nach der ablehnenden Haltung der ernestinischen Fürsten inzwischen rein negativ ausgerichtet war, wird »die recht arte Herodis, des weltlichen regiments erklert«. Die Gewaltigen wollen »sich unterwinden, den christenglauben zu regiren und wollen in meysterlich anrichten, welches ankunfft sie nymmermehr gedencken zu lernen; wollen es auch niemands gestatten zu lernen . . .«. Deshalb werden sie nach L 1,52 vom Stuhl gestoßen.[85] Ebenfalls in der »Ausgedrückten Entblößung« werden nach dem Vorbild Johannes des Täufers die Schriftgelehrten Otterngezücht genannt.[86] Die gleiche Etikettierung geschieht schon in der Fürstenpredigt. Dort wird auch im Rahmen der Geschichtsschau Müntzers die Verbindung von Kirche und Staat als Merkmal der »zeyt der zurtrenten welt« angeprangert.[87] Es ist merkwürdig, daß Müntzer den Gedankengang

83 Ebd, 64 f.

84 Otto Clemen: Simon Haferitz. Beiträge zur Reformationsgeschichte aus Büchern und Handschriften der Zwickauer Ratsschulbibliothek. Bd. 2. Berlin 1902, 14-25; Bd. 3. Berlin 1903, 106; bes. Bd. 2, 18.

85 Müntzer: AaO, 284.

86 Ebd, 303.

87 Ebd, 243. 256. Zu Müntzers Geschichtsauffassung und Obrigkeitslehre: Hinrichs: Luther und Müntzer, 46 f. 55-58. 110-115. 124-126.

des lateinischen Hymnus in der zweiten Strophenhälfte sinngemäß wiedergibt:

»Christum venire quid times?
Non eripit mortalia,
qui regna dat caelestia.«

»was forchtest du deyns künigreychs,
wilchs christ begert in keyner weyß.«

Müntzer hatte ja schon wenige Monate nach dem Beginn seiner Allstedter Tätigkeit den Kurfürsten mit erstaunlicher Deutlichkeit darauf hingewiesen, es komme darauf an, »vliß vorzuwenden, das unser heylant zur gerechten treiben dye wilden thyre von der herde) das ehr gnediklichen zurbreche dye kunige«.[88] Wie in der Vorlage wendet sich die zweite Strophe den Weisen zu. Ihre Suche nach dem ewigen Licht findet sich auch bei Sedulius, aber der Gedanke, daß die Magier Gott durch ihre Geschenke bekennen, ist weggefallen. Dafür erhält das ewige Licht eine stärkere Betonung durch den frei gebildeten vierten Vers:

»wilchs sie erkanten im gesicht«.[89]

Das wird zugleich ein Hinweis auf die propädeutische Funktion der Träume und Gesichte für den Heilsprozeß nach Müntzers Anschauung sein.[90] Die dritte Strophe ist analog dem lateinischen Hymnus der Taufe Jesu gewidmet. Wie bei Sedulius wird Jesus als das sündenfreie Lamm Gottes bezeichnet, das unsere Bürde allein trug.[91] Die vierte Strophe gestaltet das dritte Epi-

88 Müntzer: AaO, 397 Nr. 45 (Müntzer an Kurfürst Friedrich, Allstedt 4. Oktober 1523).

89 Müntzer verkündigt in der »Ausgedrückten Entblößung« das Licht Gottes als Möglichkeit des wahren Glaubens im Zusammenhang mit der exemplarischen Bedeutung der Menschwerdung Christi und des Königs Herodes: »Darumb, da die gnad Gotes durch die gepurt Johannis und empfengnus Christi verkündiget ward, regiret Herodes, das frumm blut, das dem adel diser welt außm sack treufft, auff daß das alleredelst, höchst gut mit dem gegenteyl des gotlosen würde erkleret. Wie bey unsern zeyten nu Got seyn liecht in die welt schickt, wirt beweyset der gottlosen, unsinnigen menschen regiment und öberkeyt nach allem mütwillen mit allem eusserlichem toben und wütten auffs allerhöchst wider Got und alle seyne gesalbten ...« (ebd, 283).

90 Goertz: AaO, 52-56.

91 Im Verlauf des Heilsprozesses erkennt der Mensch, nach Müntzer, »Das ehr sey eyn son Gottis und Christus sey der uberste yn den sonen Gottis. Wan das alle auserwelten seynt von gnaden, das ist ehr durch gotlich natur« (Müntzer: AaO, 425 Nr. 61, Müntzer an Jeori). Im zweiten Satz wird fast wörtlich eine Formulierung Meister Eckharts aufgenommen (vgl. Goertz: AaO, 47 Anm. 2).

phaniasereignis, die Weinwandlung auf der Hochzeit zu Kana. Wilhelm Stapel hat in seiner Arbeit über Luthers Lieder und Gedichte darauf hingewiesen, Müntzer betone die »new gewalt« dieses Geschehnisses und überbiete das »novum genus potentia« des lateinischen Originals dadurch, daß er das »genus« in dem Worte »neu« fast verloren gehen lasse, und daß er »an die Stelle der potentia als der geistigen Kraft die potestas als die Herrschergewalt« setze. Mit dem Vers »domit er [sc. Christus] sein krafft offenbart«, der keinen Anhalt im Original hat, betone Müntzer die Kraft, »aber das auf die Kreuzigung hinweisende rubescunt des Urtextes« gehe »überhaupt verloren«.[92] Anstelle der üblichen Doxologie hat Müntzer eine völlig neue fünfte Strophe geschaffen:

»Drumb gib uns, o Herr aller ding,
das uns durch deynen Christ geling,
Herodes art zu meyden gar,
deyn reych zu besitzen vorwar.«

Wieder bringt diese Strophe, die durch keinen lateinischen Wortlaut gebunden ist, am klarsten die theologische Intention des ganzen Liedes zum Ausdruck. Gott wird eine doppelte Bitte vorgebracht. Er möge es geben, daß es der Gemeinde in Allstedt gelinge, die Herodesart zu meiden und das Reich Gottes zu besitzen. Wie oben angedeutet, ist unter der Art des Herodes das eigensüchtige sündliche menschliche Wesen zu verstehen, das sich dem Heilsprozeß entzieht. Die aktive Rolle des Menschen fällt trotz ihrer Verklammerung mit der Bitte zu Gott ins Auge. Die Funktion Christi ist damit, wie in den Adventsliedern, im Sinne der mystischen Terminologie zu verstehen.

4 *Last uns von hertzen singen*

Bereits in der mittelalterlichen Kirche waren die ersten sieben Strophen des »Hymnus acrostichis, totam vitam Christi« des Bischof Sedulius als selbständiger Gesang in Gebrauch. Diese sieben Strophen, zu denen noch eine Gloriastrophe kam, bildeten die Vorlage für das zweite Lied im Allstedter »ampt auff das fest der geburt Christi«. Wie oben erwähnt, ist es das einzige Lied im »Deutschen Kirchenamt«, das von Salminger Hans Hut zugeschrieben

92 Wilhelm Stapel: Luthers Lieder und Gedichte. Stuttgart (1950), 147 f.

wird.[93] Mehrfach ist die, auch im Rahmen der Allstedter Liedübersetzungen, ungewöhnlich freie Verdeutschung des alten Hymnus aufgefallen.[94] Schon gegenüber der Strophenenreihenfolge des Seduliusgedichtes beweist das Allstedter Lied eine verhältnismäßig große Selbständigkeit. Die ersten beiden Strophen lehnen sich noch deutlich an das Original an; dennoch fallen sofort die inhaltlichen Veränderungen ins Auge. Aus der Aufforderung zum weltweiten Lobpreis Christi, des Herrn, der von der Jungfrau Maria geboren wurde, ist die Ermunterung zum Lobpreis der Geburt Christi geworden, die »vom Auffgang byß zum nydergang ist . . . worden bekant«. Danach verläßt der Übersetzer die feierliche Form des alten Hymnus und nähert sich, wenigstens in der ersten Strophenhälfte, dem volksliedhaften Klang:

»Beatus auctor saeculi
servile corpus induit,
Ut carne carnem liberans
ne perderet quos condidit.«

»Sey uns wilkommen, o kindlein zart,
wilche lieb zwang dich also hart,
ein schöpffer aller creatur,
scheint schlimmer dann ein schlechter bawer.«

Durch die Umstellung des ersten Verses wird der volksliedhafte Ton noch verstärkt. Die Abschwächung des Gedankenganges der hymnischen Vorlage wird wieder ausgeglichen durch die sehr freie Übersetzung. Wie schon einmal im ersten Adventslied fällt hier der wichtige mystische Terminus »schöpffer aller creatur«. Die Inkarnation des Schöpfers in einem Sklavenleib erfährt eine anschauliche Übertragung in die zeitgemäße Vorstellungswelt, wenn der Schöpfer aller Kreatur schlimmer als ein schlichter Bauer wird.[95] Die darauffolgende Strophe zeigt als völlige Neuschöpfung in profilierter Weise, wie die Christologie des altkirchlichen Hymnus in Allstedt verstanden wurde:

»Zeych an in unsers hertzen grundt,
das uns der heylant werde kundt,
das wir mit dir so new geborn,
dein werck befinden unverlorn.«

Das ist die klarste Formulierung des seelsorgerlichen Ansatzes der mystischen christologischen Aussagen im Allstedter Kirchenlied. Das Kundwerden des

93 Müntzer: AaO, 67 f. Der lateinische Text: Wackernagel: AaO 1, 46 Nr. 49; dazu vgl. Szöverffy: AaO 1, 98-101.

94 Vgl. z. B. Otto Schlisske: Handbuch der Lutherlieder. Göttingen 1948, 50.

95 Die Metapher vom Bauern meint die Erniedrigung Gottes und nicht, wie Burba meint, das Werk der Entgröbung (Klaus Burba: Die Christologie in Luthers Liedern. Gütersloh 1956, 30. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 175).

Heilands im Herzensgrund meint die Geistbegabung, die Eröffnung des Heilsweges. Dieser vom Geist begleitete Weg führt dann zur mystischen Vereinigung mit Gott, zur neuen Geburt. Am Ziel seiner Bestimmung, in die Ordnung Gottes wieder eingegliedert, erfährt der Mensch das Werk Gottes »unverlorn«, er kommt zur unumstößlichen Heilsgewißheit. Diese neugeschaffene Strophe ist die sachliche Mitte des ganzen Liedes. Von ihr aus müssen auch die anderen, weniger mystisch akzentuierten Aussagen interpretiert werden. Das gilt z. B. für die vierte Strophe. Diese nimmt wieder in volksliedhafter Weise Gedanken des lateinischen Originals über die Menschwerdung auf. Der »hymels thaw« (für »caelestis gratia«)[96] schwingt sich »wol in die junckfraw«, aber dann heißt es:

»des wirt die zarte gnaden vol,
ins hertzen grundt do allzumal.«

Auch die fünfte Strophe verändert volksliedartig, aber auch inhaltlich, die lateinische Vorlage:

»Enixa et puerpera
quem Gabriel praedixerat,
Quem matris alvo gestiens
clausus Johannes senserat.«

»Eya Gots mutter, deine frucht,
die uns benympt fraw Even sucht,
wie Gabriel verkundigt hat,
und Johannes der prophet sagt.«

Die Schau der Erbsünde als Krankheit entspricht der Auffassung der mittelalterlichen Mystik. Die Tiefe von Luthers Sündenbegriff erreicht sie nicht.[97] Die nächsten beiden Strophen sind im Allstedter Lied gegenüber dem lateinischen Hymnus wieder vertauscht, vermutlich um die zeitliche Reihenfolge der Weihnachtsereignisse besser zu ordnen. Als sechste Strophe wird die dichterisch wohlgelungene Bearbeitung von L 2 angefügt:

»Gaudet chorus caelestium
et angeli canunt deo,
Palamque fit pastoribus
pastor, creator omnium.«

»Frawet euch, ir engel, solcher ding,
ir hyrten und ir frembdeling,
gebt Gott im höchsten preyß und sieg,
den menschen auff der erden frid.«

Aus dem Indikativ des Originals ist die Aufforderung an die Engel, Hirten und Fremdlinge (wohl die drei Weisen) zur Freude und zum Lobpreis Gottes geworden. Sie ist verbunden mit der Bitte um Frieden für die Menschen. Die

96 Himmelstau klingt nach Jes 45,8 an den Anfang des Introitus vom 4. Advent (Rorate Coeli) an (in Müntzers Messe: AaO, 166).

97 Goertz: AaO, 127 f.

große Erlaubnis von L 2,14 wird nur nachgezeichnet und nicht zum Appell, d. h. das Evangelium nicht zum Gesetz, gemacht. Gewiß ist Frieden hier Chiffre für die Heilsgabe, für Gnade und Friede im Heiligen Geist, wie Hut am Anfang seiner Taufschrift mit einer beliebten Grußformel sagt.[98] Die Krippenstrophe ist nicht wie im ersten Adventslied ausgelassen worden. Sie fügt sich in die fortschreitende Schilderung der Weihnachtsereignisse ohne weiteres ein. Außerdem läßt der freigeschaffene letzte Vers, »der do hirschet im hymelreich«, darauf schließen, daß auch diese anschauliche Beschreibung der menschlichen Geburt Gottes auf eine Entschränkung der geschichtlichen Einmaligkeit hintendiert. Die niedrige Geburt Jesu könnte in Allstedt auch auf den Heilsprozeß bezogen worden sein. Diese Aussagen über den mystischen ordo salutis werden dann in der Gloriastrophe zu einem letzten Höhepunkt geführt:

»Des dancken wir dir, vater Got,
dir son, dir geyst ein ewiges guth,
wilchs uns vorgötet durch seyn wort,
yetzt vormenschet durch seyn geburt.«

Die dialektische Aussage der beiden letzten Verse faßt noch einmal deutlich die mystisch strukturierte Christologie Müntzers und seiner Schüler, ja des Allstedter Gottesdienstes überhaupt zusammen. Jetzt findet die Inkarnation Gottes statt, wenn der Mensch sich durch die Leidensnachfolge im Verlauf des Heilsprozesses in seinem Inneren aus der Zeit in die Ewigkeit hineingehoben weiß, wenn er zu seiner Bestimmung in der inneren Ordnung Gottes gefunden hat.[99] Dann erfährt er sich durch das die Geschichte durchbrechende lebendige Wort Gottes als vergottet. Mit diesem mystischen Ter-Gottes beschrieben, nämlich daß »vns Got mit der menschwerdung seynes suns vergotten wil«.[100] Diese mystische Vereinigung des Menschen mit Gott

98 Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter. Hrsg. von Lydia Müller. Leipzig 1938, 10. Die Friedensgrußformel wird in verschiedenen Variationen auch von Müntzer verwendet, meist in der Form: »fryde, dem dye welt feyndt ist« (Müntzer: AaO, 432. 398. 406. 408 u. ö.). In Müntzers letzter Lebensphase (ab April 1525) wird der Friedensgruß fast vollständig durch den der »reynen forcht Gottes« verdrängt (ebd, 454 u. ö.).

99 Goertz: AaO, 67. 58 f.

100 Müntzer: AaO, 317.

darf nicht pantheistisch mißverstanden werden. Sie ist nicht substantiell, sondern per analogiam gedacht.[101]

5 *Künig Christe, schöpffer aller ding*

Der Hymnus »Rex Christe, factor omnium« zählt zu denen, die im ausgehenden Mittelalter viel gesungen wurden.[102] Er preist in paradoxen Formulierungen die Herrlichkeit und Herrschaft des ohnmächtig am Kreuze hängenden Christus. Diese Intention wird bei der Übertragung im Allstedter Passionsamt weitgehend aufgenommen.[103] Diesmal entspricht auch die Strophenzahl der lateinischen Vorlage. In der ersten Strophe werden die »supplices« zu »guthertzigen«. Eventuell ist das ein Hinweis auf die Gemeinde der Auserwählten, die sich dem Heilsprozeß öffnet. Die zweite Strophe besingt, wie durch Christi Güte und Leiden das, was in Adam verwirkt war, »krefftig zurbrochen« wurde. Bei der dritten Strophe, die die Inkarnation des Schöpfers aller Sterne preist, wird vor allem stärker als im Original Christi Wille zum Leiden herausgestellt.[104] Die vierte Strophe beschreibt wie der lateinische Hymnus noch einmal das Leiden Christi für die Sünde der Welt, während sich die fünfte Strophe stärker von der lateinischen Vorlage löst:

»Cruci redemptor figeris, terram sed omnem concutis; Tradis potentem spiritum, migrescit atque saeculum«	»Do der schöpffer am creutze hieng, vorschrack die erd und alle ding, son, mon vorloren iren scheyn, seynen geyst gab er dem vater heym.«

Durch die Veränderung von »redemptor« in »Schöpfer« und dadurch, daß die ganze Schöpfung in das christologische Geschehen stärker einbezogen wird, kommt die Paradoxie noch deutlicher zur Wirkung. Auch die letzte Strophe ist freier geformt:

101 Gelegentliche mißverständliche Äußerungen Müntzers, wie z. B. in der »Ausgedruckten Entblößung« (ebd, 281) widersprechen seiner grundsätzlichen Auffassung in dieser Sache nicht; vgl. Goertz: AaO, 46 f. 71.

102 Lateinischer Text: Wackernagel: AaO 1, 74 f Nr. 102; vgl. dazu Kulp: AaO, 127 f, Köhler: AaO, 142 f.

103 Müntzer: AaO, 90 f. Sommer nimmt aus metrischen Gründen an, daß der Druck der 1. Strophe nicht ganz in Ordnung ist (aaO, 75).

104 In seelsorgerlicher Absicht wird Müntzer nicht müde, immer wieder die beispielhafte Bedeutung des Leidens Christi aufzuzeigen (Müntzer: AaO, 219. 222. 234. 399 u. ö.).

»Mox in paternae gloriae
victor resplendens culmine
Cum spiritus munimine
defende nos, rex optime.«

»Des todes sieg er uberwant,
des vaters preyß wart im bekant,
uns zu senden seinen heylgen geyst,
der uns bewaret allermeyst.«

Die Bitte um die Verteidigung durch den Heiligen Geist verwandelt sich in eine finale Zuspitzung des ganzen christologischen Hymnus. Nach dem Verständnis des Liedes ist die Christologie auf die Sendung des Heiligen Geistes angelegt. Der Heilige Geist bewahrt die Gläubigen am meisten. Durch ihn erhalten sie Anschluß an das Heilsgeschehen. Zusammen mit dem Schöpfungsgedanken weist diese Akzentuierung wieder darauf hin, wie der Wortlaut und das Gedankengut eines altkirchlichen Hymnus der mystischen Theologie Müntzers dienstbar gemacht werden. An der altkirchlichen Christologie interessiert in erster Linie ihre seelsorgerliche Bedeutsamkeit.

6 *Des künigs panir gehn hervor*

Der Passionshymnus »Vexilla regis prodeunt« wird Venantius Fortunatus zugeschrieben. Wieder wird in paradoxen Formulierungen der gekreuzigte Herrscher Christus besungen. Seit Ende des 15. Jahrhunderts treten öfter an die Stelle der siebenten und achten Strophe zwei andere, deren Verfasser nicht bekannt ist.[105] Außerdem muß es eine Überlieferung gegeben haben, bei der die zweite Strophe des Fortunatushymnus, die das erlösende Kreuzesleiden Jesu breiter ausmalt, fehlte. Dieser siebenstrophische Hymnus hat bereits im 15. Jahrhundert einen Übersetzer gefunden. Auch der Hymnarius von Siegmundslust aus dem Jahre 1524 kannte den lateinischen Hymnus in dieser Gestalt.[106] Die gleiche siebenstrophische Form lag der Übersetzung im Allstedter Passionsamt zugrunde.[107] In der ersten Strophe ist »fulget crucis mysterium« wiedergegeben mit »die frucht des creutzes schwebt empor«. Aus dem Geheimnis wird die Frucht des Kreuzes. Die zweite Strophe verändert »Ut nos lavaret crimine« in »zur tilgung der hellischen glut«. Diese Formulierung konnte auch ohne weiteres gleichnishaft im Sinne der Kreuzesmystik verstanden werden, wie ein Blick in Müntzers Schrift »Von dem ge-

105 Wackernagel: AaO 1, 63 Nr. 80; Szöverffy: AaO 1, 135 f.
106 Wackernagel: AaO 2, 721 Nr. 928; 1113 Nr. 1361.
107 Müntzer: AaO, 98 f.

dichteten Glauben« zeigt.[108] Von den erfüllten Lobgesängen Davids ist wie im Original in der dritten Strophe die Rede, nur daß nach dem Allstedter Lied die Lobgesänge »im geist gar mild« gesungen wurden. Die vierte Strophe entspricht dem Wortlaut des lateinischen Textes. In der fünften Strophe ist der Gedanke, daß Jesus »der sunden burd . . . auf sich nam«, gegenüber der Aussage von Fortunatus verstärkt worden. Die entscheidende Abweichung findet sich in der frei übersetzten vorletzten Strophe:

»O crux ave, spes unica
hoc passionis tempore,
tuge piis institiam
reisque dona veniam.«

»Solchs creutz billich zu preysen ist,
doran man Gots geheimnis list,
daran leid aller christen trost,
den Got verbeut all frembde lust.«

Der De-tempore-Hinweis als Grund für den Lobpreis des Leidens Jesu ist weggefallen. Das Kreuz Jesu soll gepriesen werden, weil daran Gottes Geheimnis abzulesen ist. Das Kreuz erhält so eine instruktive Bedeutung für den ordo salutis. Es muß in der Leidensnachfolge aufgenommen werden, dann bringt es den Menschen im Heilsprozeß entscheidend voran, auf die Vereinigung mit Gott zu. Deshalb liegt im Kreuz der entscheidende Trost für alle Christen. Wer sich auf diesem wahren Glaubensweg befindet, weiß, daß »alle frembde lust« zu meiden ist, daß Gott die Hingabe an die Kreaturen verbietet. So kommt der Mensch zu seiner Bestimmung.[109] Von diesem Verständnis aus fällt dann auch Licht auf die zweite Hälfte der letzten Strophe mit ihrer Begründung des Dankes an Gott:

»Quos per crucis mysterium
salvas, rege per saecula.«

»das du durch des fron creutzes todt
uns hast erlost auß ewiger not.«

Diese Aussage kann dann auch nicht als Beleg für ein lutherisches Rechtfertigungsverständnis gewertet werden. Seit Christi Leiden gibt es die Erlösung aus der ewigen Not, aus der Gottentfremdung, die nach mystischer Auffassung zugleich eine Selbstentfremdung des Menschen ist. Diese Erlösung

108 »Vorzweifeln und alle hoche gegentheil muß man erlitten haben. Es muß die helle erst erlitten werden . . .« (ebd, 218).

109 Vgl. den Eingangspassus der Schrift »Von dem gedichten Glauben«: »Der cristen glaub ist ein sicherung, auffs wort und zusage Christi sich zu verlassen. Sol nuhe ymand ditz wort fassen mit rechtschaffnem, ungetichten hertzen, so muß sein ore zu hören gefegt sein vom gethön der sorgen und luste« (ebd, 218). Vgl. auch das bedauernde Geständnis des Halberstädter Kaufmanns Hans Pelt, der Müntzer bis 1521 nahestand (ebd, 375).

wird dem Menschen zugeeignet. Er bekommt an sie Anschluß, wenn er das »werck Gottis« erduldet. Müntzer kann auch sagen, »das niemant in Cristum glawben kan, er muß yme zuforn gleich werden«.[110]

7 *Last uns nun all vorsichtig sein*

In den Laudes zur Osterzeit sang man in Allstedt den alten Hymnus »Ad coenam agni providi« in deutscher Übersetzung.[111] Aus einer Verdeutschung des 15. Jahrhunderts ist zu ersehen, daß es bereits vor Müntzers Bearbeitung üblich war, dem sechsstrophigen Lied zwei weitere Strophen anzufügen. Müntzers Lied hält sich in der Strophenfolge ganz an das Original. Auch textlich schließt es sich enger an den lateinischen Wortlaut an als der große Teil der anderen Allstedter Lieder. Gerade deshalb wird wohl gleich in der ersten Strophe, abweichend von der Vorlage, die Gemeinde aufgefordert:

»Ad coenam agni prouidi
et stolis albis candidi
Post transitum maris rubri
Christo canamus principi.«

»Last uns nun all vorsichtig sein,
das osterlamb mit rechtem schein
und mit reynem hertzen nyessen,
das Christ in uns werde suße.«

Der Akzent liegt nicht mehr darauf, als Gläubige Christus, den Herrn, für das Abendmahl zu preisen, sondern auf der Ermahnung zum rechten Empfang des Mahles. Es ist zu vermuten, daß hier eine Abendmahlsauffassung vorliegt, die von der des Hymnus abweicht. Der zitierte vierte Vers bestätigt das. Der Christus, der im Inneren des Menschen angenehm (süß) werden soll, ist nicht der honigsüße Christus der Leidensscheuen,[112] sondern nach Müntzers Erläuterung in der »Ordnung und Berechnung« steht gerade das

110 Ebd, 224 (Von dem gedichteten Glauben). In der wenig ertragreichen Dissertation von Bub wird Müntzers Passionslied unter dem Abschnitt »Naturalistische Unterströmungen im evangelischen Passionslied« behandelt. Bub ordnet Müntzer zusammen mit Adam Reusner und Valentin Triller unter die Enthusiasten ein. Er meint, Müntzer habe die lutherische Rechtfertigungslehre übernommen und mit der vorreformatorischen Gefühlsfrömmigkeit verschmolzen. Müntzers theologische Intentionen werden von Bub außer acht gelassen (Frederick Douglas Bub: Das Leiden Christi als Motiv im deutschen Kirchenliede der Reformation und des Frühbarock. Bern, phil. Diss. 1951, 64).

111 Müntzer: AaO, 120 f; lateinischer Text: Wackernagel: AaO 1, 81 Nr. 116; dazu Szöverffy: AaO 1, 95 f.

112 Müntzer: AaO, 234 (Protestation oder Erbietung). 222 (Von dem gedichteten Glauben).

Altarsakrament in enger Beziehung zur Leidensnachfolge: »Auff das wir nu solche hoche, mechtige anfechtung mugen gedultig tragen, nemen wir die weyße, die Jesus Christus, der son Gotis, befolen hat seiner kirchen zu halten, und hungerig werde nach der speyse des lebens.« Es ist die Absicht Christi, »sein gedechtniß, wesen und wort ... in der seel des menschen« zu »haben«.[113] Auch das Abendmahl steht also im Dienste des mystisch verstandenen Heilsprozesses. So ist die erste Strophe das Vorzeichen für die weiteren. Die zweite schildert das Leiden des im Ostermahl genossenen Christus ausführlicher, wobei der lateinische Text nicht wörtlich wiedergegeben wird:

»Cuius corpus sanctissimum
in ara crucis torridum
Cruore eius roseo
gustando vivimus deo.«

»Wilchs allerheylgster zarter leyb
am holtz des creutzes vor uns leyd,
do vergoß er sein zartes blut
seynen außerwelten zu gut.«

Auserwählte werden von Müntzer immer wieder diejenigen genannt, die sich in den Heilsprozeß hineinziehen lassen. In der dritten Strophe wird ähnlich wie in der Vorlage, die Botschaft, daß alle vom ewigen Tod erlöst werden sollen, »figürlich« (sinnbildlich, gleichnishaft) in der Errettung Israels vor Pharao aufgewiesen. Die vierte bis sechste Strophe besingen im Vokabular der allgemeinen christlichen Tradition den Sieg des Opferlammes Christus über den Tod, die Befreiung der Gefangenen aus der Hölle und die Freude aller Dinge mit Christus, daß durch die Auferstehung das Paradies wieder aufgetan ist. Auf den beiden letzten Strophen liegt noch einmal das Gewicht. Die siebente bittet den Herrn aller Dinge:

»... das dyß geling,
das du in dyser osterzeyt
uns zu deynem werck machst bereyt.«

Gottes Werk ist bei Müntzer sonst Gottes Wille, der erduldet werden muß. Es sind die Forderungen des Gesetzes, die zu befolgen sind, denn »dye gancze scrift muß yn ydern menschen wahr werden, nach eyns yeder maß, eh er

113 Ebd, 211. Das Sanctus soll erklären, wie der Mensch »on nachteyl seiner selen« am Abendmahl teilnehmen kann. »Nemlich: er sol und muß wissen, das Got in ym sey, das er yn nicht außtichte odder außsinne, wie er tausent meilen von ym sey, sonder wie himel und erden vol, vol Gottis seint, und wie der vatter den son in uns on unterlaß gebiret, und der heilige geist nit anders dan den gecreutzigten in uns durch hertzliche betrubniß ercleret« (ebd, 210 f).

salig werdt«.[114] Dazu kann das Abendmahl mit anleiten. Die Einsetzungsworte z. B. können »alle menschen vom ankleben dises lebens . . . weysen«. Und das ist dringend nötig, denn »Was sol doch Christus im sacrament bey den menschen thun, do er keine hungerige und lehre sele findet?«.[115] Folgerichtig schließt das Allstedter Osterlied mit einer Gloriastrophe, die den auferstandenen Christus preist, sich dann aber in der zweiten Hälfte noch einmal bittend an ihn wendet:

»lehr uns deyn heylgen willen thun
und im glauben nemen zu.«

8 *Der heylgen leben thut stets nach got streben*

Die Übersetzung des alten Vesperhymnus der Osterzeit »Vita sanctorum« im Allstedter Kirchenamt hält sich weder in der Wortwahl noch in der Gedankenführung streng an das Original.[116] Gleich die erste Strophe hat eine recht freie Übertragung gefunden:

»Vita sanctorum, decus angelorum,
vita cunctorum pariter priorum,
Christe, qui mortis moriens ministrum
exsuperasti.«

»Der heylgen leben thut stets nach got streben
und alle außerwelten hye auff erden soln
Christ gleich werden,
drumb ist er gestorben
yhn solchs zur werben.«

Der Lobpreis ist aufgegeben worden. An seiner Stelle wird ausgeführt, weshalb Christus gestorben ist. Er hat den Auserwählten, die »stets nach got streben«, schon jetzt die Möglichkeit erworben, ihm gleich zu werden. Die Aussage des alten Hymnus ist ganz vom theologischen Anliegen Müntzers absorbiert worden. Als Heilige haben sie erkannt, daß sie ontologisch zum Heiligen gehören und daß es ihre Bestimmung ist, zu Gott unterwegs zu sein. Der Heilige Geist hat denen, die sich in der Nachfolge Jesu dem Heilsprozeß öffnen, ihre Bestimmung offenbart. Immer wieder hat Müntzer in Allstedt als sein Anliegen verkündigt, »wie das hertz der außerwelten wirt stets zu seynem ursprung bewegt durch die krafft des allerhöchsten«.[117] Die

114 Ebd, 399 (Müntzer an Christoph Meinhard, 11. Dezember 1523). Zum Gesetz als einer Funktion des Wortes bei Müntzer vgl. Goertz: AaO, 73-77.

115 Müntzer: AaO, 211 f.

116 Ebd, 124 f; der lateinische Text bei Wackernagel: AaO 1, 114 Nr. 178.

117 Müntzer: AaO, 291 (Ausgedrückte Entblößung); Goertz: AaO, 47 f u. ö.

Konsequenzen dieses Strebens werden in der zweiten Strophe aufgezeigt, für die das Original nur einige Anhaltspunkte bereitstellte:

»Tu tuo laetos famulos trophaeo
nunc in his serva placidis diebus,
In quibus sacrum celebratur omnem
pascha per orbem.«

»O Christ von hymel, ernew uns von ynnen,
in dysen heylgen osterlichen tagen
gar zu entsagen, aller werlde freuden
ernstlich zu meyden.«

Im Einklang mit dem Streben nach Gott wird gerade zur Osterzeit um eine Erneuerung von Innen her gebeten. Nach Müntzers mystischer Anthropologie ist der Mensch nur in seinem Inneren Gott zugewandt. Deshalb muß die Erneuerung durch Gott im Inneren ansetzen.[118] Sie hat aber ihre Entsprechung in der Bereitschaft des Auserwählten, der Welt Freuden zu entsagen. »Dye seele muß leher werden von aller ersettunge der creaturn«, hat Müntzer im Juni 1523 in Allstedt gepredigt.[119] Dazu diente das innere und äußere Leiden in der Nachfolge des Christus, der zu Ostern als des »todes kempffer . . ., Gotes son, schöpffer« (dritte Strophe) gefeiert wird. Den Lobpreis des Auferstandenen führt die vierte Strophe weiter. Sie besingt zugleich die gegenwärtige und künftige Funktion des Erlösers. Dabei verarbeitet sie den zweiten Vers der fünften Strophe im zweiten Vers mit:

»4. Nunc in excelsis dominus resulgens
et supra caelos deus elevatus,
Inde venturus homo indicatus
denuo iudex.
5. Corda tu sursum modo nostra tolle
qua patri dexter residens in alto, . . .«

»Nun ist erhoben sein gewalt mit lobe,
sitzet zu seynes ewigen vaters rechten,
entlich zu richten aller menschen boßheit
mit ernstem urteil.«

Bemerkenswert ist, wie allgemein von »aller menschen boßheit« gesprochen und an dieser Stelle die Möglichkeit nicht wahrgenommen wird, die Sündhaftigkeit wie in den Predigten und Schriften theologisch und soziologisch gekennzeichneten Gruppen besonders anzulasten.[120] Für die fünfte lateinische Strophe, in der der zur Rechten Gottes thronende Christus gebeten wird, die Herzen der Gemeinde in die Höhe zu ziehen, hat das Allstedter Lied eine völlig neu geschaffene. Diese neue Strophe durchbricht die sprachliche Struktur des alten Hymnus und wendet sich paränetisch der Gemeinde zu:

118 Goertz: AaO, 56-72, bes. 72.
119 Müntzer: AaO, 520; Goertz: AaO, 116-118.
120 Z. B. In der »Fürstenpredigt«: Müntzer: AaO, 256. 262 u. ö.

»O mensch, bedenck das fleissig on unterlaß,
dein gemut stetlich zu im richt festiglich
mit gantzem glauben, das du seyner freuden
wirst nit beraubet.«

Gewiß meinen die andringenden Worte nicht nur einen intellektualistischen Vorgang. Sie wollen auch kein Aufruf zu einer ernsten Innerlichkeit sein. Der »ganze« oder wie Müntzer gern sagt, der »ungedichtete« Glaube konnte für Müntzer nur im Rahmen des mystischen Heilsprozesses erfahren werden.[121] Schließlich lenkt das Allstedter Lied wieder in den Aufbau des Hymnus ein und endet mit einer Gloriastrophe. Auch diese Strophe wird nicht einfach sinngemäß ins Deutsche übertragen. Sie erhält den Charakter einer Bitte, die den trinitarischen Glauben nach seinem mystisch verstandenen seelsorgerlichen Charakter in Ansatz bringt:

»Hoc pater texum, hoc idem sacratus
praestet amborum, pie Christe, flatus,
Cum quibus regnas unus deus omni
iugiter aevo.«

»Das gib uns, vater, durch Christ, deynen zarten,
das wir deyns willens mügen so erwarten,
in unserm leben deynes geystes wirckung
empfintlich werden.«

Dieser Wirkung des Geistes dient nach Müntzer auch das Osteramt.

9 *Sey gegrüst, du heylger tag*

Es ist lange nicht beachtet worden, daß Müntzers Osteramt am Schluß noch ein drittes gereimtes Lied enthält, die Übersetzung des Hymnus »Salve festa dies« von Venantius Fortunatus. Die Hymnenkonzentration im Osteramt erklärt sich aus den liturgischen Gegebenheiten. Der Ostervesper schloß sich die Wasserweihe mit dem vidi aquam, dem Prozessionsgesang an. Dem folgte der Hymnus »Salve festa dies«, zwischen dessen einzelnen Strophen das Gemeindelied »Also heylig ist der Tag« angestimmt wurde.[122] Wackernagel hatte das Allstedter Lied Johann Spangenberg zugeschrieben, weil es ohne Verfasserangabe in dessen Kirchenliedsammlung von 1545 stand.[123] In der Allstedter Übersetzung wird weniger als bei anderen Liedern die Gelegenheit genutzt, den Fortunatushymnus in die Sprache und Denkktruktur der my-

121 Vgl. z. B. »Von dem gedichteten Glauben« (ebd, 218-224).
122 Ebd, 126, Anm. 431; 131, Anm. 449.
123 Ebd, 129-131; lateinischer Text bei Wackernagel: AaO 1, 66 f Nr. 83; vgl. dazu Szöverffy: AaO 1, 138; Mehl: Thomas Müntzers Deutsche Messen und Kirchenämter . . ., 52 f.

stischen Theologie zu übertragen. Die erste Strophe grüßt nach dem altkirchlichen Vorbild den Ostertag, »den got freudsam erleuchtet hat«. Diese Formulierung findet sich nicht vorgeprägt im Original. Das Allstedter Lied beschränkt sich auch auf den Lobpreis von Christi Sieg über den Tod. Der Preis der Himmelsherrschaft wird ausgelassen. Diese Straffung ist sicher aus sprachlichen Gründen notwendig gewesen, denn der Fortunatushymnus besteht aus Distichen. Die zweite Strophe ist etwas freier übersetzt:

»Ecce renascentis testatur gratia mundi, omnia cum domino dona redisse suo.«	»Nempt war, dyß seint gnadenzeychen, das er ist erstanden und hat alles mit ym widerbracht das langst der welt war vorsagt.«

Gewiß wurde das Gnadenzeichen der Auferstehung von Müntzer wie das »heylig zeychen« des Abendmahls auch im Rahmen seiner mystischen Theologie verstanden.[124] Das Lied selbst gibt jedoch dafür keinen Anhaltspunkt. Auch in der dritten Strophe ist der Inhalt des lateinischen Originals sprachlich recht gelungen übertragen worden. Neu ist nur, daß ähnlich wie im zweiten Osterlied, der »kempffer Christ« (für »triumphans Christus«) erwähnt wird. Die beiden letzten Strophen beschreiben den Lobgesang der Gefangenen des höllischen Reiches und der ganzen Schöpfung. Einzelne Verse der beiden Strophen werden dabei im Allstedter Lied ausgetauscht, so daß gegenüber der Vorlage sogar eine klarere sachliche Ordnung entsteht. Inhaltlich bemerkenswert ist allein der erste Vers der vierten Strophe:

»Legibus inferni oppressis . . .«	»Die gefang warn im hellischen reich . . .«

Schon einmal war die Überwindung des Gesetzes durch Christus in Wegfall gekommen.[125] Das kann kaum als Zufall angesehen werden. In dieser Auslassung meldet sich vielmehr die Gesetzesanschauung Müntzers erneut zu Wort. Doch alle Hinweise auf den Hintergrund einer profilierten mystischen Heilslehre treten im dritten Osterhymnus nur andeutungsweise in Erscheinung. So war es kein Wunder, daß dieses Lied durch Johann Spangenberg

124 Müntzer: AaO, 522 (Niederschrift über die Menschwerdung Christi). Vgl. auch Müntzers Darlegung seiner Konzeption gegenüber seinem Eislebener Anhänger Christoph Meinhard am 11. Dezember 1523: »Dan wer do nit gleychformig wyrd dem sone Gottis, ist eyn morder und bosewicht, der selbyge wyl mit Christo ehe aufstehen, dan sterben« (ebd, 399 Nr. 47).

125 Vgl. »Got, heylger schöpffer aller stern«.

auch nach Müntzers Tod verbreitet werden konnte, ohne daß die Herkunft bemerkt wurde.

10 *Jhesu unser erlösung gar*

Den altkirchlichen Hymnus »Jesu nostra redemptio«, der im Breviarium Romanum dem Himmelfahrtsfest zugeordnet ist, hat Müntzer als erstes Lied in sein »ampt auff das pfingstfest« aufgenommen, obgleich das Lied keinen ausgesprochenen Pfingstcharakter trägt.[126] Die erste Strophe besingt Jesus, den Erlöser und Schöpfer aller Dinge, der Mensch geworden ist »in der letzten zeyt«. Mit dem Hinweis auf die letzte Zeit bleibt das Lied aber ganz beim Wortlaut der lateinischen Vorlage (»homo in fine temporum«). Ob diese Aussage apokalyptisch verstanden worden ist, ist aus der Hymnusübersetzung nicht abzulesen.[127] Wie oft in den Allstedter Übersetzungen, wird auch in dieser Strophe der Lobpreis in eine Bitte verändert:

»Jesu, nostra redemptio,
amor et desiderium . . .«

»Jhesu unser erlösung gar,
dein lieb und freud uns offenbar, . . .«

Die zweite Strophe führt ganz nach dem Original den Lobpreis für Jesu Kreuzesleiden weiter, nur daß als Ziel nicht die Befreiung vom Tod genannt wird, sondern »das wir der heln mochten empehrn«, vielleicht um leichter zur dritten Strophe überzuleiten. Bei dieser Strophe löst sich die Allstedter Übersetzung wieder vom lateinischen Hymnus:

»Inferni claustra penetrans
tuos captivos redimis.
Victor triumpho nobili
ad dextram patris resides.«

»Da du zurbrachst der hellen bant,
wardt der welt all deyn sieg bekant,
also uns gar erlöset hast,
das wir solten seyn deyn glidmaß.«

Das Schwergewicht liegt auf den beiden letzten Versen, die als Ziel der Erlösung die Gliedschaft am Leibe Jesu Christi herausstellen. So paulinisch diese Formulierung klingt, die nächste, wieder sehr freigestaltete Strophe zeigt, daß die Verbindung zwischen Jesus und seinen Gliedern im Sinne des mystischen Heilsprozesses zu verstehen ist:

»Ipsa te cogat pietas,
ut mala nostra superes.

»O Herr, denck an deyn gütigkeyt,
mach uns zu deynem wergk bereyt,

126 Müntzer: AaO, 150 f; lateinischer Text bei Wackernagel: AaO 1, 55 Nr. 65.
127 Zu Müntzers Geschichtsschau vgl. Hinrichs: AaO, 55-58.

Parcendo et voti compotes
nos tuo vultu saties.«

deyns willens gewertig zu seyn,
dich zurkennen mit clarem scheyn.«

Hier ist deutlich ausgesprochen, daß dem Allstedter Lied nicht nur an einem Lobpreis der Heilstaten liegt, sondern daß es an der Zuwendung des Heils an die Gemeinde interessiert ist. Deshalb bittet die vierte Strophe Jesus, seine Gemeinde zu seinem Werk zuzubereiten. Wieder ist nach dem Verständnis nach Müntzers mystischem ordo salutis das Werk des Gesetzes gemeint, das der Gläubige in der Nachfolge Jesu auf sich nehmen muß. Wenn er so des Willens Jesu gewärtig ist, wird er ihn in seinem Inneren klar erkennen. Das erbittet noch einmal die fünfte Strophe, die den Lobpreis wieder frei durchbricht:

»Preyß sey dir Christ, o tewrer helt,
schaff in uns, was dir wolgefelt,
dann du sitzest zur rechten hant
deins vaters, durch den geyst bekant.«

Nur durch den Heiligen Geist wird die wahre Erkenntnis des göttlichen Heilswerkes dem geschenkt, der sich dem Heilsprozeß überläßt. So findet das Himmelfahrtsgeschehen erst zu Pfingsten seine seelsorgerliche Erfüllung. Vielleicht erklärt diese Intention, weshalb Müntzer den alten Himmelfahrtshymnus für sein Pfingstamt verwenden konnte.

11 *Kumm zu uns schöpffer, heylger geyst*

Vom Pfingsthymnus »Veni creatur spiritus«, den man früher Hrabanus Maurus zuschrieb, sind deutsche Übersetzungen bereits seit dem 12. Jahrhundert bekannt. Er gehört zu den einflußreichen Gesängen des Mittelalters.[128] Die Übersetzung in Müntzers Pfingstamt jedoch zeigt auch in diesem Falle keine Anklänge an vorreformatorische Verdeutschungen. Sie hat von jeher mehr als die anderen Allstedter Gesänge das Interesse der Hymnologen erweckt, aber keine sachgerechte Interpretation gefunden. Die Voreingenommenheit für Luthers Übersetzung desselben Hymnus führte immer wieder zu Miß-

128 Lateinischer Text bei Wackernagel: AaO 1, 75 Nr. 104; zur Verfasserfrage zuletzt Szöverffy: AaO 1, 220. Zum biblischen Hintergrund und zur Nachwirkung: Köhler: AaO, 174-178; Kulp: AaO, 158-162; Albert Friedrich Wilhelm Fischer: Kirchenlieder-Lexicon. 2. Hälfte. Gotha 1879, 294.

verständnissen und Fehlurteilen.[129] Die nicht ganz sichere Textüberlieferung erschwert teilweise das Verständnis. Wahrscheinlich enthält die Textform des Erstdruckes einige Druckfehler, die den ursprünglichen Wortlaut einzelner Verse nicht mehr erkennen lassen.[130] Da die bisherigen Verbesserungsvorschläge meist auf metrischen Erwägungen basieren, aber die Metrik des 16. Jahrhunderts noch nicht den strengen Gesetzen späterer Zeiten unterworfen ist, bleiben Unsicherheiten.[131] Deshalb halten wir uns an den Wortlaut des Erstdruckes. Das Allstedter Pfingstlied übernimmt die Zahl und Reihenfolge der Strophen vom lateinischen Hymnus. Es greift auch die pneumatologischen Aussagen im großen und ganzen auf, fügt sie aber in ein eigengeprägtes, deutlich erkennbares theologisches Schema ein. Erwartungsgemäß hat sich Müntzers mystische Theologie, deren seelsorgerlicher Ansatz der Pneumatologie ein Schwergewicht eingeräumt, in dieser Hymnenübersetzung einen besonders profilierten Ausdruck verschafft. Gleich die erste Strophe gibt das zu erkennen:

»Veni, creator spiritus,
mentes tuorum visita,
Imple superna gratia,
quae tu creasti, pectora.«

»Kumm zu uns schöpffer, heylger geyst,
erleucht deyn arme christenheyt,
erfull unser hertz
das zu dir seuffzet mit innerlichem schmertz.«[132]

Die aus der altkirchlichen Pfingstantiphon herausgewachsenen Worte der Eingangsbitte werden z. T. ersetzt durch bekannte Begriffe aus der Mystik. Müntzer will mit der Liedstrophe sagen, daß die Erleuchtung, die wahre Gotteserkenntnis und die Einheit der Menschen mit Gott in der Ordnung Gottes fehlen. Das mit innerem Schmerz zum Heiligen Geist seufzende Herz der Gläubigen ist ebenfalls vom mystischen Heilsweg bei Müntzer her zu

129 Z. B. bei Schlißke: AaO, 212-216; z. T. groteske Urteile bei Stapel: AaO, 156-158; in starker Anlehnung an Stapel auch bei Oskar Zuckschwerdt: Der altlateinische Hymnus Veni creator spiritus. ZDZ 8 (1954), 207–210.

130 Müntzer: AaO, 153 f, leider ohne Hinweis auf evtl. Druckfehler oder Textvarianten gegenüber Wackernagel: AaO, Bd. 3. Leipzig 1870, 443 f Nr. 506. Sommer nimmt in mehreren Strophen Druckfehler von der Metrik her an, da zweifellos stets achtsilbige Verse gemeint seien (Sommer: AaO, 75).

131 Sommer: Ebd.

132 Spätere Überlieferung hat den 3. Vers metrisch angeglichen durch die Einfügung »mit gnaden« hinter »erfull« (z. B. Wackernagel: AaO 3, 444); Stapel (aaO, 156 f), Kulp (aaO, 159) u. a. halten »innerlichem« im 4. Vers für ein Marginale.

verstehen. Anders als bei Tauler, treibt bei Müntzer nicht die natürliche Vernunft mit ihrem Wissen und Verlangen nach Gott den Menschen auf den Heilsweg, sondern die Bewegung des Heiligen Geistes selbst eröffnet den Heilsweg und begleitet ihn bis zum Ziel der unio mystica.[133] Insofern trifft der Vorwurf Schlißkes nicht die Sache, wenn er feststellt, Müntzer setze in der ersten Strophe »menschliches Tun an die Stelle von Gottes Tat«.[134] In der Eingangsstrophe des Allstedter Liedes geht es lediglich um die Bitte, der Heilige Geist möge die Christen, die ihre schöpfungsgemäße Bestimmung erkannt und den Heilsweg beschritten haben, voranbringen. Dieses Anliegen entfalten die weiteren Strophen nach verschiedenen Seiten, zunächst, die Aussage des Urtextes überschreitend, in der zweiten Strophe christologisch:

»Qui paraclitus diceris,
donum dei altissimi,
Fons vivus, ignis, charitas
et spiritualis unctio.«

»Der du ein warer tröster bist,
ler uns erkennen deynen Christ,
im rechten glauben sicherlich
seyner zu nyessen ewiglich.«

Die Erkenntnis Christi lehren, so wird immer wieder die Funktion des Heiligen Geistes bei Müntzer beschrieben. Bereits mehrfach wurde erwähnt, daß damit der Christus pro nobis nach dem Verständnis der mystischen Theologie gemeint ist. Als Frucht dieser Erkenntnis wird der ewige Genuß Christi, die Teilhabe an seinem Heilswerk, genannt. Auch das ist eine Variante des mystischen Vokabulars, um das Ziel des Heilsprozesses, die Vereinigung mit Gott nach der christologischen Seite hin zu kennzeichnen. Dieses Ziel ist nur im rechten Glauben, der seiner selbst gewiß ist, unter der Leitung des Heiligen Geistes zu erreichen. Die Gewißheit des rechten, in der Leidensnachfolge Jesu erfahrenen, Glaubens ist eines der Hauptthemen der Verkündigung Müntzers.[135] Bei der dritten Strophe wird der Lobpreis wie bei der zweiten in eine Bitte verändert. Die zwei traditionellen Bilder für das Wirken des Heiligen Geistes bleiben erhalten:

»Tu septiformis munere,
dextrae dei tu digitus,

»Beweyß uns deyner gnaden licht,
laß uns den finger gotes richt,

133 Müntzer: AaO, 301 f (Ausgedrückte Entblößung); Goertz: AaO, 107-109. 114-121.
134 Schlißke: AaO, 216; Zuckschwerdt mißversteht ebenfalls den Sachverhalt (aaO, 207).
135 Müntzer: AaO, 218-224 (Von dem gedichteten Glauben). 250 (Fürstenpredigt) u. ö.; Zuckschwerdt (aaO, 207) wertet das »sicherlich« im 3. Vers »nur als Reimfüllsel«.

tu rite promissum patris
sermone ditans guttura.«

mit syben gaben schön gezierdt,
wilchs in uns deyn krafft recht gebierdt.«

Der Heilige Geist wird in dieser Strophe zunächst gebeten, sein Gnadenlicht zu lehren. Müntzer umschreibt auch sonst gern das Ziel des Heilsprozesses, die unio mystica, mit der mystischen Metapher des Lichts.[136] Das biblische Bild vom Finger Gottes, das auch in der mittelalterlichen Theologie Verwendung findet, hat bereits in der ersten Darlegung von Müntzers mystischer Konzeption, im sogenannten »Prager Manifest«, seinen festen Platz: Nach 2 K 3,3 schreibe »Got myt seynem finger seynen vnvorrucklichn willn unde ewyge weysheyt nit mit tinten« in die Herzen der Menschen. Müntzer erklärt auf diese Weise die Initiation des Heilsprozesses.[137] Die Metapher von den sieben Gaben des Heiligen Geistes, die, von Jes 11,2 ausgehend, eine lange Tradition in der Kirchengeschichte hinter sich hat, wird ebenfalls schon im »Prager Manifest« für die Darlegung über den Heilsprozeß verwendet.[138] Der vierte Vers schließlich belegt noch einmal, daß alle metaphorischen Wendungen der Strophe auf den innermenschlichen Heilsprozeß bezogen sind. Dasselbe trifft auf die vierte Strophe zu:

»Accende lumen sensibus,
infunde amorem cordibus,
Infirma nostri corporis
virtute firmans perpeti.«

»Zündt an unser hertzen so blöd,
die von Adams arth seint so schnöd,
sterck unser schwacheyt krefftiglich,
das sie zu leyden werdt bereyt.«

Allein dem Heiligen Geist eignet die Fähigkeit, den durch die Sünde korrumpierten Ansatzpunkt im Inneren des Menschen für die Wiedervereinigung mit Gott zu bereiten. Wieder ist zu beobachten, daß die Sünde bei Müntzer als Schwäche angesehen wird, die unter der Leitung des Heiligen Geistes im Vollzug des Heilsprozesses überwunden werden kann. Vor allem muß der

136 Müntzer: AaO, 223 (Von dem gedichteten Glauben). 318 (Ausgedrückte Entblößung).

137 Ebd, 492 (ebenfalls in den beiden anderen Fassungen 498. 507). In der »Hochverursachten Schutzrede« spricht Müntzer vom Finger Christi, der den freundlichen Ernst des Gesetzes ins menschliche Herz hineinbildet (ebd, 331). Auch sonst spielt 2 K 3,3 bei Müntzer eine große Rolle (ebd, 218. 220. 224. 231. 325); vgl. Goertz: AaO, 116-119.

138 Müntzer: AaO, 496: »Kurtz es mus ein ider mensche den heiligen geist zcu sieben malen haben, anderst magk er widder horen noch vorstehn den lebendigen Goth.« (ebenfalls: 505). Zum biblischen Hintergrund: Köhler: AaO, 177 f; zur mystischen Tradition: Karl Boeckl: Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts. Freiburg/Br. 1931.

Heilige Geist den Menschen zur Leidensbereitschaft bringen, weil damit der wahre Weg zur Vereinigung mit Gott beginnt. Dafür sind bereits mehrfach Nachweise aus Müntzers Schriften beigebracht worden. In der fünften Strophe werden wieder nur zwei Verse der Vorlage aufgegriffen und ausführlicher ausgestaltet:

»Hostem repellas longius
pacemque dones protinus.
Ductore sic te praevio
vitemus omne noxium.«

»Vortreyb von uns der selen feyndt
mit allen, die seins wesens seint,
gib uns deynen heylsamen frid
mit rechtem glauben, hoffnung, lieb.«

Das Allstedter Lied kennzeichnet den Feind genauer. Der Seelenfeind ist für Müntzer der Teufel. Er kommt in Müntzers Schriften und Briefen oft vor, doch die Aussagen über ihn wirken fast durchweg dogmatisch blaß und formelhaft.[139] Viel deutlicher spricht Müntzer von denen, die von des Seelenfeindes Wesen sind, von seinen irdischen Inkarnationen: »alles, was sich selber«, schreibt er an seine bedrängten Sangerhäuser Anhänger von Allstedt aus.[140] Diese zentrale Bedrohung für den gottgewollten Heilsprozeß muß beseitigt werden. Darum bittet das Lied, und dafür sieht sich Thomas Müntzer je länger je mehr zu wirken gerufen, denn die zuständigen Instanzen entziehen sich dieser Aufgabe.[141] Hier ist eine der wenigen Stellen, an denen in den Allstedter Liedern die nach außen gewendete Seite von Müntzers Verkündigung des mystischen ordo salutis andeutungsweise sichtbar wird. Die zweite Strophenhälfte konzentriert sich mit ihrer Bitte um heilsamen Frieden und um die Trias von 1 K 13 sofort wieder auf die Innenseite.[142] Das gleiche

139 Müntzer: AaO, 219 (Von dem gedichteten Glauben). 252 f (Fürstenpredigt) u. ö.

140 Ebd, 412 (ca. 15. Juli 1524). Müntzer meint in diesem Fall die ihm feindlich gesinnte Obrigkeit im albertinischen Sachsen. Schon im »Prager Manifest« wird aber auch die Geistlichkeit, die den Gläubigen nicht den Heilsweg gewiesen hat, als »luter teuffel« bezeichnet (ebd, 498).

141 Ebd, 420 (Müntzer an Schösser Zeiß, 22. Juli 1524). In der »Fürstenpredigt« hatte Müntzer zunächst die ernestinischen Fürsten aufgefordert, die Feinde Christi von den Auserwählten zu vertreiben (ebd, 259); vgl. Hinrichs: AaO, 58-76. 109–113. 124 f.

142 Zuckschwerdt (aaO, 210) verkennt den theologischen Sachverhalt, wenn er für den 4. Vers an die Pfarrer erinnert, denen »die strenge Prägnanz der liturgischen Sprache nicht genügt« und »noch ein erbauliches Schwänzchen« anhängen. Stapel will gar anhand des 4. Verses nachweisen, daß Müntzer kein wissenschaftlich gebildeter Übersetzer war. Stapel hält irrtümlich diesen Vers für die Übertragung der 2. Hälfte der 6. Strophe (aaO, 157).

geschieht in der sechsten Strophe, die nur mit der Bitte um den ewigen Lohn beim Original anknüpft, sonst jedoch völlig neu geschaffen worden ist[143]:

»Da gaudiorum praemia,
da gratiarum munera,
Dissolve litis vincula,
astringe pacis foedera.«

»Schaff in uns deyns rechten vaters thron,
zu empfahen den ewigen lohn,
der du dann reichlich selber bist
mit dem vater und sone Christ.«

Die Bitte, der Heilige Geist möge im Menschen Gottes Thron schaffen, ist in Analogie zu der für Müntzer wichtigen Übersetzung des 93. Psalms entstanden. Sachlich steht sie in Parallele zur vierten Strophe des ersten Adventsliedes.[144] Zum ewigen Lohn gehört der Heilige Geist im Gefüge der Trinität selber mit. So kann Müntzer nach dem Vorbild Taulers das trinitarische Geschehen soteriologisch für seine mystische Theologie in Anspruch nehmen.[145] Damit leitet die sechste zur letzten Strophe über, die noch einmal den trinitarischen Charakter des Heilsweges in Anlehnung an den lateinischen Hymnus betont:

»Per te sciamus, da, patrem,
noscamus atque filium,
Et utriusque spiritum
credamus omni tempore.«

»Thu uns kundt, Got, des vaters art
und seyns Christ, der geliden hat,
mit der krafft seins geysts
uns zu erleuchten stets und allermeist.«[146]

Die letzte Bitte des Pfingstliedes hat dieselbe Aufgabe, die Müntzer nach seiner »Ordnung und Berechnung« dem Sanctus seiner Deutschen Messe zuschreibt: Das Gemeindeglied »sol und muß wissen . . . wie der vater den son in uns on unterlaß gebiret, und der heilige geist nit anders dan den gecreutzigten in uns durch hertzliche betrubniß ercleret«.[147] Dadurch, daß der Pfingsthymnus wie kein anderes Lied des Allstedter Kirchenamtes die Aussagen und Begriffe der lateinischen Vorlage mehr oder weniger nur motto-

143 Die 6. Strophe gehörte vermutlich ursprünglich nicht zum lateinischen Hymnus und ist auch oft ausgelassen worden von den Übersetzern (Wackernagel: AaO. Bd. 1, 75; Bd. 2, 872 Nr. 1073; 1119 Nr. 1372). Stapel sieht »rechten« im 1. Vers als Marginale an (aaO, 157). Zuckschwerdt hält die 6. Strophe irrtümlich für die Übersetzung der 7. des Originals (aaO, 208 f).

144 Müntzer: AaO, 115; Ellinger: AaO; Rupp: AaO, 507.

145 Goertz: AaO, 85-89.

146 Stapel nimmt an, daß im 3. Vers das Wort »Heiligen« vor »geysts« ausgefallen, dagegen »stets und« im 4. Vers wieder als Marginale anzusehen ist (aaO, 157).

147 Müntzer: AaO, 210 f.

artig aufgenommen hat und nach Müntzers theologischen Intentionen ausgeformt hat, ist er zu einer Art Abriß der Müntzerschen Theologie in gedrängter poetischer Form geworden. Das Urteil Zuckschwerdts, bei Müntzer sei »aus dem alten Hymnus fast so etwas wie ein pietistisches Erbauungslied geworden«, geht an dem weitgespannten Anliegen des Allstedter Pfingstliedes vorbei.[148]

12 *Kum, du tröster, heylger geist*

In seiner »Ordnung und Berechnung« von 1523 gab Müntzer noch an, daß in seinem Hauptgottesdienst anstelle der Sequenz der 51. Psalm gesungen würde.[149] Im gleichen Jahr erschien Luthers »Formula missae«, aus der Müntzer manche Anregung empfangen hat.[150] Luther nannte z. B. drei Sequenzen aus der römischen Meßliturgie, die er behalten möchte, eine Weihnachts- und zwei Pfingstsequenzen.[151] Zwei davon finden sich dann im Jahr darauf in Müntzers »Deutscher Messe«, ergänzt durch eine Ostersequenz. Erst von Julius Smend ist bemerkt worden, daß die von Luther empfohlene Pfingstsequenz »Veni, sancte spiritus« in Müntzers Messe eine dichterische Übertragung gefunden hat.[152] Die hochgeschätzte lateinische Sequenz von Erzbischof Stephan Langton ist schon in vorreformatorischer Zeit in gereimte deutsche Strophen übersetzt worden.[153] Die Liedfassung in Müntzers »Deutscher Messe«, die viel und lange in Gebrauch gewesen ist, schließt sich wesentlich strenger an das lateinische Original an als »Kumm zu uns schöpffer, heylger geyst«. Dabei sind teilweise recht gelungene Verse entstanden, z. B. gleich in der ersten Strophe:

148 Zuckschwerdt: AaO, 210.
149 Müntzer: AaO, 209.
150 Herrmann: AaO, 72-77.
151 WA 12, 210 f.
152 Smend: Die evangelischen deutschen Messen . . ., 113. Kulp spricht trotzdem noch von einer »Verdeutschung in Prosa« (aaO, 168).
153 Wackernagel: AaO 2, 747 f Nr. 984. 986; lateinischer Text ebd. 1, 105 Nr. 160; vgl. dazu Szöverffy: AaO 1, 377; Köhler: AaO, 184-186; Müntzers Übersetzung: Müntzer: AaO, 202-204. In der Überlieferung durch Cyriacus Spangenberg finden sich einige Textabweichungen (Wackernagel: AaO 3, 543 Nr. 591). Zur Nachwirkung bis ins 18. Jahrhundert vgl. Handbuch der deutschen evangelischen Kirchenmusik II, 593 Nr. 182. 183.

»Veni, sancte spiritus,
et emitte caelitus
lucis tuae radium.
Veni, pater pauperum,
veni, dator munerum,
veni, lumen cordium.«

»Kum, du tröster, heylger geist.
Auß deins lichtes brun uns leist
eynen durchleuchtigen strael.
Kum, ein vater der weysen
hilff uns auff dieser reyssen
hie auß diesem iammertal!«

Der Heilige Geist wird als Leiter und Helfer für den Heilsweg angerufen. Er vermag die verwaisten, d. h. gottentfremdeten, Menschen aus dem Jammertal ihrer Gottentfremdung herauszuführen. Dafür wird er in der zweiten Strophe in weithin wörtlicher Übertragung des lateinischen Originals in seinen Wirkungen gepriesen. Nur die zwei letzten Verse sind etwas freier gestaltet. Vor allem ist dem letzten Vers wieder die Form der Bitte gegeben worden:

»... in aestu temperies,
in fletu solatium.«

»... im sturm, wetter guter fug,
im elend dich zcu uns neyg.«

In der dritten Strophe wird das allerseligste Licht gebeten, die Herzen der Menschen, »die im rechten glauben seint«, aufzurichten (für remplere), weil ohne seine Hilfe im Menschen nur Schuld und Pein sei. Nur die Eingrenzung der Bitte auf den Kreis der rechten Gläubigen geht über den lateinischen Text hinaus. Das ist ganz nach Müntzers Verständnis formuliert, denn nur diejenigen, die sich dem mystischen Heilsprozeß geöffnet haben, können als Gläubige und Auserwählte angesprochen werden. Alle anderen stehen unter dem Verdacht, Heuchler, wenn nicht gar Schlimmeres zu sein.[154] Die vierte Strophe, die mit den Bildern und Worten der hymnischen Vorlage um die belebenden, heilenden und zurechtbringenden Wirkungen des Heiligen Geistes bittet, läßt nur an einer Stelle durchblicken, wie sehr alles auf den innermenschlichen Heilsprozeß bezogen ist, nämlich im dritten Vers:

»Flecte quod est rigidum ...«

»Beug zcurecht, was streytt und strebt.«

Die Reinigung von allem, was der Vereinigung des Menschen mit Gott widerstrebt (Eigensüchtigkeit, Leidensscheu usw.), ist eins der großen Themen der seelsorgerlich ausgerichteten Verkündigung Müntzers.[155] Die vorangegangenen Bitten werden in der letzten Strophe abschließend noch einmal zu-

154 Müntzer: AaO, 298 (Ausgedrückte Entblößung).
155 Z. B. in der »Fürstenpredigt«: Ebd, 251 f.

sammengefaßt. Diese Strophe entfernt sich neben der Eingangsstrophe am weitesten von der Vorlage:

»Da tuis fidelibus
in te confidentibus
sacrum septenarium:
Da virtutis meritum,
da salutis exitum,
da perhenne gaudium.«

»Gib den außerwelten deyn,
siebenmal gewertig sein
deyner gaben miltigklich.
Gib der tugend yren lohn,
der du selber bist gar schon,
mach auß uns dein himmelreich.«

Wie im Pfingsthymnus des Kirchenamtes erscheint hier nach dem Urtext die Metapher von den sieben Gaben des Heiligen Geistes. Gleichfalls wie in jenem Pfingstlied wird in der verdeutschten Sequenz der Lohn mit dem Heiligen Geist identifiziert. Unübersehbar ist die mystische Theologie in der Bitte des letzten Verses, der einzigen Stelle im Lied, die ihre spezifische theologische Verwurzelung unverhüllt preisgibt. Wenn der Heilige Geist aus den Gläubigen sein Himmelreich machen soll, so ist hier schwerlich an eine soziologische Größe gedacht, vielmehr meint der vierte Vers dasselbe wie die Bitten, mach uns zu deiner Wohnung, mach uns zu deinem Thron. Das Himmelreich ist hier also in den Denkformen des innermenschlichen Heilsprozesses zu verstehen, ähnlich wie in der »Ausgedrückten Entblößung«. Dort schildert Müntzer, wie sich der Mensch von allen kreatürlichen Lüsten zu Gott hinkehren muß, wenn sein natürliches Wesen bestehen soll. Er muß seinen Unglauben bekennen und nach dem göttlichen Arzt schreien. Der wird ihm zu Hilfe kommen. »Da ist der ursprung alles guten, das recht reych der hymel. da wirt der mensch den sünden feynd und der gerechtigkeyt geneygt auff das allerhertzlichst, da wirt er erst seyner seligkeit versichert . . .«[156]

13 *Wir danksagen dir, Herr Gott der eeren*

Für den »hymnus von dem nachtmal«, wie er im Augsburger Gesangbuch, der ältesten gedruckten Fundstelle, überschrieben ist, läßt sich keine lateinische Vorlage nachweisen. Die Vermutung von Wolkan, Hut habe ein altes Abendmahlslied nur überarbeitet, gründet sich auf eine mißverstandene Notiz aus dem 17. Jahrhundert.[157] Die Verfasserfrage ist bereits erörtert worden. Es ist

156 Ebd, 302.

157 Wolkan: AaO, 14. Der »Schriftmässige Bericht«, den Schwabe nach dem Geistlichen Rosengärtlein 1680 neu abgedruckt hat und der das Abendmahlslied enthält, trägt den Vermerk »Erstlich geschrieben Anno 1526 von H. D.« (Schwabe: AaO, 466). Schwabe

gleich, ob das Lied mit Salminger Thomas Müntzer oder ob es mit der Täuferforschung Hans Hut zugewiesen wird, es entstammt auf jeden Fall dem Einflußbereich der Theologie Müntzers. Vielleicht ist es noch in Allstedt entstanden, denn aus der Mühlhäuser Zeit oder von seiner Reise nach Süddeutschland sind uns keine Nachrichten über weitere liturgische Arbeiten Müntzers überliefert. Nachdem er Allstedt verlassen hatte, konzentrierte sich sein Interesse in Auseinandersetzung mit den sich zuspitzenden Zeitverhältnissen immer stärker auf die Konsequenzen seiner theologischen Konzeption für die konkrete geschichtliche Wirklichkeit. Das illustriert sein nach der Melodie des Hymnus »Pange lingua gloriosi«, der von Thomas von Aquino stammt, gesungen.[158] Es beginnt mit einem Dank an Gott, der alle mit der Speise vom Himmel ernährte. Durch Christi Sterben werde das Heil und die Rettung vor dem ewigen Verderben erworben. So preist nach dem Lied die Gemeinde im Abendmahlsempfang ewig den Herrn. Das klingt ganz traditionell, wie überhaupt Lob und Dank als Grundstimmung des Allstedter Gottesdienstes beobachtet worden ist.[159] Die zweite Strophe weist auf Christus hin, der als das Weizenkorn gemahlen wurde, um die menschliche Sünde zu bezahlen. Christus wurde als das wahre Brot gebrochen. Und von diesem wahren Brot hatten nach dem Wortlaut des Liedes die Propheten gesprochen:

»Das brot zu leben,
ward uns gegeben,
da Christus an dem kreuz tet schweben«.

Der gekreuzigte Christus ist das wahre Lebensbrot! Hier wird ein Gedankenschritt sichtbar, der von der traditionellen Abendmahlsauffassung wegführt. Wohin er führt, lassen uns die nächsten Strophen klarer erkennen. Zunächst sagt uns die dritte Strophe, in welchem Sinne es im Abendmahl um den gekreuzigten Christus geht:

»Aller menniglich mitzuteylen,
so under das kreuz tund eylen,

hielt die Schrift für ein Werk Hans Denks. Friedmann konnte sie jedoch als Auszug aus dem Artikelbuch der Hutterischen Täufergemeinschaften nachweisen (aaO, 83-99). Der Vermerk wird somit auch als Beleg für eine erste Erwähnung des Abendmahlsliedes hinfällig.

158 Müntzer: AaO, 529 f.

159 Schulz: AaO, 376.

nach seinem willen hie auf erden,
ihm gleychförmig möchten werden,
mit unserm leyden
in dem Herren
des vatters reych tun erwerben«.

Dieser gekreuzigte Christus soll jedem mitgeteilt werden, der unter das Kreuz eilt, der sich nach dem Verständnis der Kreuzesmystik bemüht, ihm in der Leidensnachfolge gleich zu werden. Im Vollzug dieses Nachfolgeleidens wird dem Gläubigen das Reich Gottes erschlossen. Die vierte und fünfte Strophe erläutern, wie dieser Abendmahlssinn dem gläubigen Kommunikanten aufgehen kann. Schlüsselbegriff für dieses Verständnis ist der Heilige Geist:

»Also ihr die speys vernemmen,
des gayst Christi darbey erkennen,
die menschhait Christi must hie sterben,
solt er uns heyl vom vatter erwerben,
das er beweyset,
damit er speyset,
darumb er wirt ewig gepreyset.[160]

Das brot gab er in der figure,
die menschen leben in natur,
darbey soll man sy underweysen,
da sey im gayst die ware speyse.
Den tod des Herren
soll man erkleren,
den leyb Christi underscheidlich leeren.«

Nach der Aussage des Liedes kommt es beim Abendmahl darauf an, den Geist Christi zu erkennen. Und diese Christuserkenntnis wird genauer erläutert als Erkenntnis der instruktiven Bedeutung des Kreuzes Christi. In der Leidensnachfolge werden die wahren Gläubigen mit dem Heil gespeist, das durch das Kreuz Christi erworben wurde. So gab Christus das Brot als Sinnbild. Aber die Menschen leben »in natur«. Sie sind von sich aus nur mit der natürlichen Vernunft ausgestattet. Diese ist nicht fähig, Gott zu erkennen, aber sie kann »zur dinstpargkeit des glaubens gefangen werden« durch die Offenbarung des Heiligen Geistes im Heilsprozeß.[161] Deshalb ist es nötig, die Gemeinde zu unterweisen, daß die wahre Speise des Abendmahls »im gayst« empfangen wird. Wenn der Tod des Herrn, d. h. besonders dessen Initationscharakter, erklärt wird, lehrt man die richtige Unterscheidung des Leibes

160 Die täuferische Überlieferung las im 2. Vers »der geist Christi thut es bekennen«. Dadurch wird der Sinn verwischt. Das Gewicht liegt auf der Erkenntnis der vom Heiligen Geist eröffneten Bedeutung des Abendmahls. Der letzte Vers der täuferischen Überlieferung »darumb er ewig wird gespeiset« macht deutlich, daß diese Varianten auf Tradierungsfehler zurückzuführen sind (Schwabe: AaO, 473).

161 Müntzer: AaO, 250 (Fürstenpredigt). Zum Verhältnis von Vernunft und Offenbarung bei Müntzer vgl. Goertz: AaO, 98-107.

Christi im Abendmahl. Dieser Gedanke wird durch die beiden letzten Strophen noch unterstrichen:

»Darumb hat er das brot gebrochen,
und hat nämlich darbey gesprochen:
»So oft ir hie das werdet essen,
solt ihr meins sterbens nit vergessen,
Ir solt gedenken
was ich euch schenke,
darumb man mich ans kreuz tet henken.

Also ißt man den leib des Herren,
wenn wir vom heylgen gayst tund lernen,
got warhaftiglich erkennen;
göttliche liebe soll in uns brennen,
die macht zu reben
der gayst gibts leben:
Also wirt uns der leyb Christi gegeben«.[162]

In einer undatierten Niederschrift hat sich Müntzer ausführlicher über seine Abendmahlsauffassung geäußert: Wenn der Mensch »dye vichischen, fleyschlichen luste« ausrottet, wird er »hungerig werden nach der allerbesten speyse, welche ist Gottis willen thun«. Dazu will das Abendmahl anleiten, denn Christus hat uns durch die Einsetzungsworte und auch sonst in der Verkündigung seines Leidens »eyn ebenbilde gegeben, wye wyr in seynem geyste sollen zunemen; drumb alles, das von Gotte in warer billikeit behandelt wyrt, mag alleyne vornommen werden durch dye rechten furchtbaren vorkundigung des todes seynes lyben sones. Wer mit dem osterlam nit worden ist eyn schaff des todes, Ro. 8, Ps. 43, der kan nicht vornemen dye geheymnis seynes todes ym sacrament«.[163] Und Müntzer fährt fort: »Do der leyb Christi dargegeben wart, wirckte erst das sacrament, welchs ist dye abgehende crafft vom bluthe und fleysche Christi in warhafftiger erfindung gottlicher gezeugnuß.« Es heißt nicht nur deshalb ein Sakrament, weil »das brot und weyn solte noer deuthen auffs wesen Christi, sonder das wesen seynes bluth und fleysches ist nach solcher weyse do, wye der geyst Christi darvon abgeht in dye hertzen der außerwelten«.[164] Auch das Abendmahl erhält also von Müntzer seine Funktion im mystischen ordo salutis zugewiesen. Diese Funktion ist auch in dem Abendmahlslied deutlich erkennbar.

162 Die täuferische Überlieferung las im 3. Vers statt »erkennen« »bekennen« und im 5. Vers statt »reben« »Erben« (Schwabe: AaO, 473). Diese Abschwächungen des mystischen Gedankenganges deuten wieder darauf hin, daß Salminger die ursprüngliche Form bewahrt hat.

163 Müntzer: AaO, 521. Zu den Einsetzungsworten erklärt Müntzer: »Das muß gar eben vorstanden werden, der leyb Christi wart dargegeben, offs creutze geopffert, wye wyr sollent Got geopffert werden« (ebd, 522).

164 Ebd, 522.

IV Grundzüge der Theologie Müntzers in den Allstedter Kirchenliedern

Wilhelm Stapel hat gegen Thomas Müntzer den Vorwurf erhoben, er sei im Vergleich zu dem Theologen Luther eben doch nur ein Prädikant. Stapel begründet sein Urteil mit Luthers Strophenumstellung bei der Übersetzung des Pfingsthymnus »Veni, creator spiritus«. Die Liedanalysen haben jedoch zur Genüge aufgewiesen, daß Müntzer bei seinen Hymnenübertragungen keinesfalls »ohne Bedürfnis nach Ordnung« verfahren ist.[165] Immer wieder konnte beobachtet werden, wie die Allstedter Kirchenlieder nach einer ganz bestimmten theologischen Konzeption gearbeitet sind. Müntzer hat sich auch nicht gescheut, offen darzulegen, daß er seine liturgischen Texte, speziell die Psalmen, »in unvorrugklicher geheym des heyligen geists vordolmatzscht« hat, »mehr nach dem sinne dan nach den worten«.[166] Er meint den Sinn nach seinem mystisch strukturierten theologischen Verständnis. Da Übersetzungen der eigenen Gedankenprägung des Übersetzers nur einen begrenzten Spielraum lassen, ist das theologische Profil des Übersetzers der Allstedter Lieder am klarsten an den mehr oder weniger frei geschaffenen Versen und Strophen abzulesen. Solche Stellen, die sich mitunter ganz von der lateinischen Übersetzungsvorlage lösen, fanden sich, mit unterschiedlichem Gewicht, bei jedem der Allstedter Lieder. Mehrfach haben die Liedanalysen aufgezeigt, daß die freier übersetzten Verse und Strophen wahrscheinlich von vornherein als Schwerpunktaussagen gemeint sind, denn sie finden sich häufig in besonderer Konzentration am Anfang oder gegen Ende der Lieder. Sie wirken in einigen Fällen fast wie eine theologische Klammer für den übrigen Wortlaut. Außerdem bringt es der liturgische Ort der Lieder, d. h. ihre De-tempore-Ausrichtung, mit sich, daß Müntzer seine theologische Konzeption in den Dichtungen immer nur auszugsweise entfalten kann. Von ihrer Verankerung im Kirchenjahr aus sollen jetzt die theologischen Aussagen der Lieder noch einmal nachgezeichnet werden.

Die Hymnologen haben darauf hingewiesen, daß zur Reformationszeit die Adventslieder noch stark im Banne des Weihnachtsgeschehens stehen. Mit Menschwerdung werden im allgemeinen die Ereignisse der Heilsgeschichte bezeichnet, die vor der Geburt Jesu stattfanden, der göttliche Ratschluß zur

165 Stapel: AaO, 157.
166 Müntzer: AaO, 162 (Vorrede zum »Deutschen Kirchenamt«).

Inkarnation, die Verkündigung an Maria usw.[167] Dieses Verständnis der Adventszeit liegt auch den beiden Allstedter Adventsliedern zugrunde. Aber ihre Thematik läßt sich nicht streng auf den De-tempore-Inhalt begrenzen. Das liegt sicher z. T. mit an den weitgespannten christologischen Aussagen der lateinischen Übersetzungsvorlagen. Zum anderen ist bei den Analysen sichtbar geworen, daß die Allstedter Adventslieder nicht nur auf eine lobchristologische Geschehen vor allem seelsorgerlich zur Anwendung bringen möchten. Gott hat allem Geschaffenen Kraft, Wesen und Frist nach seiner Ordnung gegeben, damit er »offenbar« erkannt wird.[168] Das ist jedoch nicht möglich, solange die Menschen fern von Gott sind, solange sie sich nicht in der Ordnung Gottes befinden. Der Weg dazu ist durch die Menschwerdung Jesu grundsätzlich eröffnet worden. Er muß aber für jeden Menschen persönlich neu erschlossen werden. Das geschieht, wenn die Menschwerdung Christi im Inneren des Gläubigen noch einmal stattfindet, wenn Christus durch den Heiligen Geist im Menschen Wohnung nimmt. Damit das geschehen kann, ist es nötig, daß sich der Glaubende durch den himmlischen Christus allein lehren läßt, Christi Willen zu tun und im Glauben zuzunehmen. Diese Funktion Christi wird in den beiden Adventsliedern geradezu formelhaft in Anspruch genommen. Der lehrhafte Zug, der dabei zum Ausdruck kommt, und der auch sonst in den Allstedter Liedern zu beobachten ist, liegt in der Konsequenz der mystischen Theologie. Wenn die Allstedter Adventslieder das Adventsgeschehen aufgreifen, um es dem Anliegen der Vereinigung des Menschen mit Gott dienstbar zu machen, so kann man sagen, daß sie von ihrem Ausschnitt der Heilsgeschichte aus, die ganze Absicht Gottes mit dem Menschen, den für Müntzer einzig möglichen Weg des Menschen zu Gott, verkündigen.

Ähnliches ist an den beiden Weihnachtsliedern zu beobachten. Die strenge Ausrichtung auf das Weihnachtsgeschehen wird in Müntzers Kirchenamt von vornherein gesprengt, da Müntzer in das »ampt auff das fest der geburt Christi« die Epiphaniastradition mit einbezieht. Er schlägt in der Vorrede zur »Deutschen Messe« vor, seine liturgischen Formulare für Weihnachten »biß

167 Werthermann: AaO, 23-25.

168 Nach Müntzers »Fürstenpredigt« wird dem Menschen nur im Heilsprozeß völlig klar, »das er warhafftig geschaffen sey allein der ursach, das er Gottis gezeugnis in seinem leben erforschen sol . . .« (aaO, 252).

auff purificationis Marie« zu benutzen.[169] Allein der Hans Hut zugeschriebene Vesperhymnus besingt das Weihnachtsgeschehen im engeren Sinn. Die Strophen 1 bis 3 und 5 sind allerdings genaugenommen der Adventsthematik, der Menschwerdung, gewidmet. Das ist bereits bei Sedulius so. Schon da stellt Hut sich als Schüler Thomas Müntzers vor, wenn er Gott als Schöpfer aller Kreatur und die Befreiung des Menschen von der Krankheit Evas durch die Furcht der Gottesmutter preist. Hinter diesen Formulierungen stehen die mystische Schöpfungs- und Sündenlehre. Die theologische Prägung durch Müntzers mystische Verkündigung tritt erst recht in Erscheinung, wenn der Schritt von der Beschreibung der Weihnachtsereignisse und von dem Lobpreis für die einst geschehene Erlösung zur Zueignung des Heils in der Gegenwart getan wird. Schon mitten in der Erörterung der Menschwerdung kommt es zur Applikation durch die Bitte, daß der Christus im Inneren des Menschen angezeigt werde, damit es auf diese Weise zur Neugeburt mit Christus komme und das Heil unverlierbar erfahren werde. Dieses Anliegen wird am Schluß des Liedes noch einmal aufgenommen und präzisiert: Die damaligen Ereignisse der Heilsgeschichte geschehen jetzt. Jetzt, d. h. im Verlauf des mystischen Heilsprozesses, findet die Menschwerdung Gottes im Menschen statt, die zugleich die Vergottung des Menschen im Gefolge hat. So scharf pointiert wie in den volksliedhaften Strophen Huts wird das theologische Ziel des Müntzerschen Wirkens nicht wieder in den Allstedter Liedern zum Ausdruck gebracht. Dagegen wirkt Müntzers Epiphaniashymnus wesentlich verhaltener. Da er mit seiner weitgreifenden Thematik sowieso von seiner lateinischen Vorlage her viel umfassender die Macht Christi preist, konnte sich Müntzer begnügen, einige deutliche Akzente im Sinne seiner theologischen Intentionen zu setzen. Er stellt die Offenbarung der Kraft Christi, das Suchen der Weisen nach dem ewigen Licht, das sie im Gesicht erkannten und vor allem die Gefährdung des Heils durch die Herodesart heraus. Dabei kann er zugleich in verhaltener Weise einen Hieb nach der Seite austeilen, da sich die Herodesart und die Art des Otterngezüchts nach seiner Sicht am deutlichsten manifestiert, nach der Seite des selbstherrlichen staatlichen Verantwortlichen und theologischen Verführers.[170] Diese Herodes-

169 Ebd, 164.

170 Letztere waren nach Müntzers Überzeugung in Rom genauso wie in Wittenberg zu finden (aaO, 274 f, Ausgedrückte Entblößung; Hinrichs: AaO, 49 f).

art kann auch im Glaubenswilligen bedrohlich werden. Im Verlauf des Heilsprozesses kann und soll sie vermieden, d.h. vernichtet, werden. Dann kommt es zum Besitz des Gottesreiches, zur neuen Seinsweise in Gottes Ordnung. Auf dieses umfassende Ziel hinzuweisen und darauf hinzuführen, ist die Absicht der beiden Lieder mit der Weihnachts-, bzw. Epiphaniasthematik.[171] Das ist um so bedeutungsvoller, weil die reiche Tradition von Liedern deutscher Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts wenig Weihnachtslieder mit ausgesprochen mystisch-symbolischer Ausdeutung anbot. Die spätmittelalterlichen Mystiker hatten sich meist damit begnügt, die Geburtsgeschichte in ihren Liedern auszumalen.[172]

Im Vergleich zu den Advents- und Weihnachtsliedern sind die beiden Passionslieder in ihrem Gedankenverlauf von Müntzer erstaunlich wenig umgebildet worden. Die Leidenschristologie der kirchlichen Tradition konnte Müntzer offenbar weithin übernehmen. Dennoch hat er auch in den beiden Passionsliedern zu erkennen gegeben, wie er die Passion Christi von der Gemeinde verstanden wissen wollte. Er begnügt sich nicht damit, der Gemeinde das stellvertretende Leiden Christi vor Augen zu stellen und sie zum Lobpreis dafür zu ermuntern. Den Gutherzigen wird im Passionslied für die Laudes auch das Ziel dieser Leiden bekanntgegeben. Es besteht in der Sendung des Heiligen Geistes mit seiner bewahrenden Kraft. Wie diese formelhaft knappe Andeutung gemeint ist, sagt der Vesperhymnus genauer. Der Heilige Geist sorgt dafür, daß die Gemeinde am Kreuzesleiden Jesu Gottes Geheimnis ablesen kann, das Geheimnis des Heilsweges, den Weg zur Vereinigung mit Gott. Für wahre Christen, die diesen Weg beschreiten, hat das Kreuz Jesu vorbildhaften Charakter. In seiner Nachfolge befreien sie sich mit

171 Einen knappen summarischen Einblick in die Art und Weise, wie vom mystischen Ansatz aus sonst in der Reformationszeit Christi Geburt besungen wurde, gibt Karl Hauschildt: Die Christusverkündigung im Weihnachtslied unserer Kirche. Eine theologische Studie zur Liedverkündigung. Berlin 1952, 54-56. = Veröffentlichung der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung 8. Müntzer wird nur nebenbei als Übersetzer weihnachtlicher Hymnen, die Luthers Gefallen nicht gefunden hatten, erwähnt (ebd, 56).

172 Eleonore Benary: Liedformen der deutschen Mystik im 14. und 15. Jahrhundert. Greifswald, phil. Diss. 1936, 25. Benary kann nur auf ein einziges Lied verweisen, das Weihnachten als die Geburt Jesu in der menschlichen Seele begreift (aaO, 27; Wackernagel: AaO 2, 631, Nr. 816).

Unterstützung des Heiligen Geistes durch das Befolgen des Gesetzes, durch innere und äußere Anfechtungen von der fremden Lust, die sich zwischen sie und Gott stellt. So verstanden liegt im Kreuz der Trost für alle Christen. Eingebettet in die Aussagen der kirchlichen Tradition, steht hinter Müntzers Passionsgesängen dasselbe Bemühen, das er auf dem Titelblatt seiner »Protestation oder Entbietung« von 1524 bekannt gibt: »Horstu welt ich predige dir Jesum Christum den gecreutzigten«.[173] Mit den Liedern für die Passionsgottesdienste wollte er wieder die Gemeinde zum mystischen Heilsprozeß hinführen.

Bei der gewichtigen Stellung der Passion Christi im Gefüge der Theologie Müntzers ist es nicht verwunderlich, daß die Osterberichte der Evangelien unter der Fülle von biblischen Zitaten in seinen Schriften kaum anzutreffen sind.[174] Auch sonst kommt Müntzer in den uns erhaltenen schriftlichen Zeugnissen selten auf Ostern zu sprechen. Doch in den Allstedter Hymnenübertragungen werden die Osterereignisse ausführlicher gewürdigt. Da wird in Anlehnung an die lateinischen Vorlagen der Sieg des Kämpfers Christus über den Tod, den Teufel und die Hölle besungen. Die zentrale Stellung Christi als Erlöser wird festgehalten. Es wird auch auf die umfassende Bedeutung seiner Auferstehung für die ganze Schöpfung hingewiesen. Dennoch hat Ostern für Müntzer nicht nur ein allgemeines dogmatisches Gewicht. Im dritten Osterlied fordert er die Gemeinde auf, wahrzunehmen, daß die Auferstehung Jesu ein Gnadenzeichen sei, das auf den eröffneten Himmel hinweise. Müntzers Interesse gilt dem »pro me« des Ostergeschehens, und zwar legt er das Schwergewicht auf die Beschreibung des Vorgangs, wie das Heil dem wahren Gläubigen zugeeignet werden kann. Im ersten Osterlied bleibt es bei der Bitte, die Gemeinde in der Osterzeit zum Werke Gottes bereitzumachen, sie zu lehren, Gottes Willen zu tun und im Glauben zuzunehmen. Dieses Anliegen wird im zweiten Osterlied präzisiert: Christus ist gestorben, damit alle Auserwählten ihm gleich werden können. Das Lied skizziert auch den Weg zu diesem Ziel. Eine innere Erneuerung ist nötig. Sie ist mit der

173 Müntzer: AaO, 225. Der Titelholzschnitt stellt den dornengekrönten Schmerzensmann dar.

174 Müntzer zitiert z. B. am Anfang seiner »Hochverursachten Schutzrede« L 24, 27. 44 bezeichnenderweise als Beleg dafür, daß die »gantze heylige schrifft saget nit anderst (wie auch alle reaturen außweysen) dan vom gecreützten sone Gottes ...« (aaO, 324).

Bereitschaft verbunden, alle weltlichen Freuden zu meiden und ohne Unterbrechung daran zu denken, daß Christus erhöht ist zur Rechten Gottes, um die Bosheit der Menschen zu richten. Deshalb muß das ganze Gemüt ständig mit ganzem Glauben auf Christus ausgerichtet sein. Wenn der Glaubende so des Willens Christi gewärtig ist, wird er fähig, die Wirkung des Heiligen Geistes zu empfinden. Verschließt sich der Mensch diesem Weg, geht er der Osterfreuden, d. h. des Heils, verlustig. Auf diese Weise nimmt Müntzer auch die Osterereignisse in seine mystische Theologie mit hinein. Was Ostern zu geben hat, ist nicht außerhalb der mystischen Christusnachfolge zu erhalten. In einer undatierten Aufzeichnung über die Christusnachfolge bringt Müntzer diesen Zusammenhang zur Geltung: »... es muß eyn mensche dorch alle scrifft auffs lamp geweyset werden, nicht alleyne wye es dye sunde der welt tragen hat, sundern auch wye dyß lamp erwurgest ist und kan den menschen alleyne auffslyssen, dye ym nachgehen ...«[175]

Bei dem Gewicht, das dem Heiligen Geist in Müntzers Theologie zukommt, muß es Verwunderung auslösen, daß der Allstedter Liturgiker nur einen Pfingsthymnus in sein Kirchenamt aufgenommen hat. Dieser Tatbestand deutet an, daß Müntzer den De-tempore-Charakter seiner liturgischen Formulare nicht im strengen Sinne verstanden haben kann: »Das ich aber allein funff ampte hab lassen außgehen, soll mir niemant verargen, Dann ich eynen itzlichen solchs zu vorkürtzen oder vorleugen selbs noch seiner gelegenheyt wil heym gestellt haben ... Er mag von eynem fest so lange singen, als er wil ...«[176] Trotz seiner großen liturgischen Begabung war Müntzer von der Liturgie nicht so fasziniert, wie Oskar Johannes Mehl es darstellt.[177] Die Liturgie hatte für Müntzer vorwiegend einen funktionalen Charakter. Sie war eins der Mittel, durch die der Mensch in den Heilsprozeß hineingenommen werden konnte. Das hat Müntzer in den Vorreden zu seinen liturgischen Schriften deutlich zu erkennen gegeben. Sein Interesse zielt nicht in erster Linie auf die Liturgik, sondern darauf, »das grobe unvorstendige volck seiner heuchley mit deutschen lobsengen« zu entgröben.[178] Diese Aufgabe konnte zu jeder Kirchenjahreszeit mit der Hilfe des Heiligen

175 Ebd, 527 f.
176 Ebd, 164 (Vorrede zur »Deutschen Messe«).
177 Mehl: Thomas Müntzers Deutsche Messen ..., 44. 46. u. ö.
178 Müntzer: AaO, 164.

Geistes angegangen werden. In fast allen Allstedter Hymnenübersetzungen klingt diese Erkenntnis an. Auch im Predigtgottesdienst ist die fundamentale Bedeutung der Müntzerschen Pneumatologie nicht zu übersehen. Die besonders selbständige Übersetzung des Pfingstgesanges im »Deutchen Kirchenamt« ist ein Anzeichen dafür. Außerdem wird Müntzer nicht zufällig gerade die Pfingstsequenz in der »Deutschen Messe« als einzige in gereimte Verse gebracht haben. In den Pfingstliedern ist zudem der Lobpreis noch konsequenter als in den anderen Allstedter Liedern in eine Bitte verändert worden. Dadurch wird das Verhältnis des Gläubigen zum Heiligen Geist noch unmittelbarer. Die dynamische Prozeßhaftigkeit des Glaubens kommt so deutlich zur Geltung, denn für Müntzer ist der Heilige Geist noch stärker als für seine mystischen Vorbilder der Schöpfer, auf den die arme Christenheit, die Gemeinde im Elend, die Waisen als die Auserwählten Gottes angewiesen sind. Als Schöpfer leitet der Heilige Geist den Heilsprozeß ein, als Tröster begleitet er ihn und hilft den wahren Gläubigen auf ihrer Reise aus diesem Jammertal des von Gott entfremdeten Lebens bis hin zum Ziel der mystischen Vereinigung.[179] Dieses Ziel wird in den Pfingstliedern verschieden artikuliert: ewiger Genuß Christi, Empfang des ewigen Lohnes der göttlichen Trinität, der rechte Thron des Vaters in den Herzen der Gläubigen, die Gläubigen als Himmelreich. Wie schon angedeutet, liegt das Schwergewicht auch bei den Pfingstliedern nicht auf der Schilderung dieses Zieles. Die Form der Bitte weist darauf hin, daß sich die Pfingstlieder noch betonter als die anderen Allstedter Gesänge auf den Weg zu diesem Ziel konzentrieren. Für diesen Weg wird um Erleuchtung, Erfüllung der Herzen mit Heiligem Geist, um das Gnadenlicht, der rechten Überlassung des Fingers Gottes, um die sieben Geistesgaben, den heilsamen Frieden usw. gebeten. Doch nicht nur die Notwendigkeit des Geleits durch den Heiligen Geist wird immer wieder in neuen Formulierungen zum Ausdruck gebracht, sondern auch der Weg selber wird beschrieben, z. B. mit der formelhaften Wendung »ler uns erkennen deynen Christ«. So heißt es in der zweiten Strophe von »Komm zu uns schöpffer, heylger geyst«. In der vierten Strophe desselben Liedes wird dann diese Bitte erläutert. Es kommt darauf an, die Art Adams zu überwinden mit Hilfe des Heiligen Geistes, die Schwachheit kräftig zu stärken, damit die Gläubigen bereit werden, in der Nachfolge Christi zu leiden und

179 Goertz: AaO, 107-109.

dem Seelenfeind mit allen seinen Inkarnationen zu widerstehen (5. Strophe). Die vierte Strophe der Pfingstsequenz aus der »Deutschen Messe« ist zwar weitgehend eine einfache Übertragung der lateinischen Vorlage, konnte aber von Müntzer gleichfalls als Beschreibung des Heilsweges im Sinne der Leidensmystik übernommen werden. Die liturgische Tradition des Pfingstfestes und die lateinischen Vorlagen gestatteten jedoch Müntzer keine umfassende Entfaltung seiner Pneumatologie in den Pfingstliedern. Es fehlt z. B. ein Hinweis auf die Verschränkung von Pneumatologie und Heiliger Schrift, an der Müntzer sonst sehr gelegen ist und die ihn von den Enthusiasten und reinen Spiritualisten trennt.[180] Lediglich »das primäre, ausschließlich soteriologische Anliegen« von Müntzers Pneumatologie ist in den Pfingstliedern zu erkennen.[181]

Auch im Abendmahlslied, das unter Müntzers Namen überliefert ist, spielt der Heilige Geist eine entscheidende Rolle. Das entspricht Müntzers Sakramentsverständnis.[182] Erst der Geist lehrt, wie uns der Leib Christi im Abendmahl richtig gegeben wird. Er läßt uns die Notwendigkeit des Todes Jesu aus den Einsetzungsworten erkennen. Durch ihn lernt der Mensch, der von Natur dazu unfähig ist, den wahren Sinn des gebrochenen Brotes im Abendmahl vom äußeren Zeichen unterscheiden. Der Heilige Geist erklärt den gekreuzigten Christus als die eigentliche Speise, das wahre Lebensbrot. Er sorgt auch dafür, daß dieses Lebensbrot den Gläubigen wirklich zugeeignet wird, wenn durch ihn das Abendmahl mit dazu anleitet, das Kreuz Jesu Christi aufzugreifen, Jesus durch Leiden gleichförmig zu werden. Dadurch wird der Gläubige zur Rebe, zum Glied der göttlichen Gemeinschaft, in dem die göttliche Liebe brennt. So, vom Geist interpretiert, hilft das Abendmahl mit, Gott wahrhaft zu erkennen und des Vaters Reich zu erwerben. Das Abendmahlslied Müntzers entfaltet zwar keine detaillierte Theologie des Altarsakramentes, spiegelt aber deutlich das Abendmahlsverständnis wider, das auch an den wenigen sonstigen Äußerungen Müntzers zur Sache abzulesen ist. In die Reihe der Täufer, für die die Abendmahlselemente lediglich Gedächtniszeichen sind, ist Thomas Müntzer auch nach seinem Abend-

180 Ebd, 49-79. 89-91.

181 Ebd, 90.

182 Zu Müntzers Taufverständnis zuletzt Goertz: AaO, 109-114. Vgl. auch Annemarie Lohmann: Zur geistigen Entwicklung Thomas Müntzers. Leipzig, Berlin 1931, 46-49. = Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 47.

mahlsverständnis nicht einzuordnen.[183] Offenbar hat sich Müntzer auch kurz vor seinem Tod noch zu seiner Abendmahlsauffassung bekannt, denn die Niederschrift über sein Verhör beginnt mit dem Satz: »1. Er wil nit, das man das heylige hochwirdige Sacrament eusserlich anbeten soll anders dan im geyste . . .«[184]

Thomas Müntzer hat in der Vorrede zu seiner »Deutschen Messe« erklärt, daß schon die »guten veter«, d. h. die altkirchlichen oder mittelalterlichen Verfasser von liturgischen Formularen und Hymnen, »solche gesenge etwan zu erbawung des glaubens als zur ankunfft angerichtet haben«.[185] Demselben Ziel, der Ankunft des wahren Glaubens, sollten erst recht seine Übersetzungen dienen. Deshalb sind sie mehr oder weniger stark geformt worden von der mystischen Theologie Müntzers. Das haben die Textvergleiche aufgezeigt. Sie haben auch deutlich gemacht, daß die nach außen gewandte Seite seiner Theologie, die gesellschaftlichen Konsequenzen, nur an wenigen Stellen in den Liedern anklingen. In den Allstedter Liedern hat also Müntzers Wirken im großen und ganzen nur nach der theologischen Seite seinen Niederschlag gefunden. Nicht überall sind sie in ihren umfassenden theologischen Intentionen verstanden worden. Das beweist die verhältnismäßig große Verbreitung und der lange Gebrauch einzelner Lieder in Gemeinden und kirchlichen Gebieten, die nicht unter Müntzers theologischem Einfluß standen. In die gleiche Richtung weist jedoch auch der Protest, den Müntzers liturgische Arbeit in dem entstehenden Kreis der Züricher Täufer hervorrief. Der biblizistische Täuferkreis um Konrad Grebel, der sich anfangs Müntzer verbunden fühlte, befürchtete, »die wil daß gsang in lateinischer sprach on götliche ler und apostolisches bispil und bruch erwachsen ist . . ., wirt es nach fil minder buwen in tütsch und ein usserlichen schinenden glouben machen«.[186] Aber auch den kursächsischen Visitatoren scheint 1533 die ge-

183 Armin-Ernst Buchrucker: Das evangelische deutsche Abendmahlslied von Luther bis zur Gegenwart. Göttingen, theol. Diss. 1947, 49-52. Auch der von Buchrucker aufgezeigte Charakter der Kampflieder trifft auf Müntzers Abendmahlslied nicht zu (aaO, 64). Das gleiche gilt für den Hinweis auf prädestinationalistische Gedanken bei Müntzer (ebd, 51).

184 Müntzer: AaO, 544.

185 Ebd, 164.

186 Ebd, 439 (Konrad Grebel, Andreas Kastelberg, Felix Mantz u. a. an Müntzer, 5. September 1524).

zielte theologische Prägung der Allstedter Gesänge entgangen zu sein. Sie monierten die Verwendung der Allstedter Liturgien und Lieder mehr aus formalen und liturgischen Gründen und ordneten für Stadt und Amt Allstedt an: »So sollen auch hinfurt kein Muntzerische lieder gesungen werden, dann ob wol etzliche spruche aus der heiligen schrift genomen sein, so sind dieselbigen unchristlich eingefurt, haben auch ein ungeschickt lateinisch noten.«[187] Luthers Kritik an den Allstedter Liedern und an den Allstedter Gottesdiensten überhaupt hat man ebenfalls immer wieder von dieser Ebene aus erklären wollen. Man meinte z. B., »Luther lehnte ja alles, was von Müntzers Seite kam, rundweg ab, weil ihm der Mensch unsympathisch war«.[188] Bereits eingangs ist angedeutet worden, daß Luthers Kritik einen anderen Ansatzpunkt hatte. Bei seiner Kontroverse mit Müntzer standen kaum psychologsiche Gesichtspunkte im Vordergrund. Als Luther bald nach Beginn von Müntzers Tätigkeit in Allstedt in Bezug auf Müntzer an Spalatin schrieb, »Ego plane spiritum istum, quisquis sit, non queo ferre«, waren für ihn eindeutig schon theologische Bedenken ausschlaggebend.[189] Müntzers theologische Umprägung war mit Sicherheit auch der Hauptgrund für Luthers Frontstellung gegen die Allstedter Hymnenübersetzungen.[190] Doch die Ablehnung war nicht Luthers einzige Reaktion. Seine eigentliche Antwort auf die Allstedter Hymnenübertragungen legte Luther in seinem Liedschaffen der Jahre 1523 und 1524 vor. Mit eigenen Hymnenübersetzungen, vor allem aber mit Psalmliedern, versuchte er gegen den Müntzereinfluß auf dem Gebiet der Hymnologie anzukämpfen. Erst in neuerer Zeit wurde erkannt, daß Müntzer mit seinem Liedschaffen höchstwahrscheinlich den entscheidenden

187 Die evangelischen Kirchenordnungen . . ., 511.

188 (Karl) Eberlein: Rezension zu Schulz: Thomas Müntzers liturgische Bestrebungen. Mühlhäuser Geschichtsblätter 30 (1929/30), 280.

189 Vgl. Anm. 16.

190 Müntzer behauptet in seiner »Hochverursachten Schutzrede«, daß die Allstedter Gottesdienstreform »den Luther also sere verdroß, daß er zum ersten bey seinen fürsten zuweg prachte«, daß Müntzers »ampt nit solte in truck geen« (aaO, 333). In der Vorrede zur »Deutschen Messe« klagt Müntzer darüber, daß ihm seine Gottesdienstreformen »etliche gelerten auß hessigem neide auffs höchst vorargen . . .« (aaO, 163).

Anstoß für das Entstehen des größten Teils der Lutherlieder gegeben hat.[191] Nicht nur für die Beurteilung der Theologie Müntzers, sondern auch durch ihre Wirkung auf Luther behalten die Allstedter Lieder eine bleibende Bedeutung.

191 Nach Einzelhinweisen von Paul Drews (Rezension zu Friedrich Spitta: Ein feste Burg ist unser Gott. Göttingen 1905. Göttinger gelehrte Anzeigen 168 (1906), 257-298, bes. 291 f) hat zuerst Wilhelm Lucke auf die Zusammenhänge aufmerksam gemacht (WA 35, 76-78). Den theologischen Ansatzpunkten von Luthers antiallstedtischem Liedschaffen ist für die Christologie erst Burba nachgegangen (siehe oben Anm. 95).

Sonderpädagogische Anthropologie und Luther

Von Dietfried Gewalt

Spätestens seit Ernst Troeltsch ist die Lutherforschung gehalten, sich kritisch mit den Nachwirkungen Luthers und der Reformation zu befassen.[1] Das überwiegend kausalgenetische Interesse vieler Autoren, in Luther den Ausgangspunkt einer Fehlentwicklung der deutschen Geschichte zu sehen, oder ihn gegen diesen Vorwurf zu verteidigen, läßt die Frage der Lutherrezeption[2] und ihrer Motive zurücktreten. Nachfolgend soll der Versuch gemacht werden, am Beispiel einer Tischredenäußerung ein Stück Lutherrezeption in einer soziologisch klar zu umreißenden Gruppe zu beschreiben. Es handelt sich um Sonderschullehrer (»Heilpädagogen«), die dem Schwerbehinderten ständig als Erzieher konfrontiert sind. In diesen Kreisen wird die Bemerkung Luthers zur Tötung eines Wechselbalges[3] häufig zitiert. Eine wissenschaftliche Beschäftigung damit findet jedoch nicht statt. Die verschiedenen Fassungen der Tischrede, gelegentlich auch andere Äußerungen Luthers zum Wechselbalgthema, werden ohne Rekurs auf die Quellen, oft aber im Kontrast zu positiven Äußerungen anderer Zeitgenossen (z. B. Paracelsus) zitiert oder referiert. Darin erschöpft sich freilich die Geschichte der Rezeption dieses Lutherwortes nicht. Seine Rolle im Umkreis des nationalsozialistischen Programms zur Tötung »lebensunwerten Lebens« ist dargestellt worden.[4]

1 Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. (Tübingen 1922) Aalen 1961, 427–605; zur Diskussion Walter Bodenstein: Neige des Historismus. Gütersloh 1959, 70–140.

2 Heinrich Bornkamm: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. 2. Aufl. Göttingen 1970.

3 WA TR 5, 8 f (5207).

4 Ernst Wolf: Das Problem der Euthanasie im Spiegel evangelischer Ethik. In: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Erich Dinkler. Tübingen 1964, 685–702 (auch ZEvE 10 (1966), 345–361). Die Arbeit ist aus einem Gutachten zum Euthanasieprozeß Heyde-Sawade (1962) hervorgegangen. Wolfs gleichzeitig dem Rat der EKiD erstattetes »Gutachten zu Luthers Tischrede: Historie von einem Wechselkinde zu Dessau« blieb m. W. unveröffentlicht.

Die beiden gewichtigsten neueren Auseinandersetzungen aus der Feder von Lutherforschern entstanden im Umkreis dieser Problematik, sowie der neu aufflammenden Diskussion um die Tötung von »Contergankindern«.[5] Schon der Frühsozialist Weitling verzeichnet in seiner Schrift »Das Evangelium des armen Sünders« die Stelle als eine Kuriosität, die »nicht zum Prinzip der Reformation« gehöre.[6]

Die Tischrede wurde von Mülhaupt exegesiert.[7] Ihre drei voneinander abweichenden Fassungen berichten übereinstimmend, Luther habe die Tötung eines Kielkropfes (Wechselbalges) befürwortet, weil es sich bei diesen Wesen um Teufelskinder handele. Sengelmann, Pastor und Begründer der Alsterdorfer Anstalten für geistig Behinderte in Hamburg, setzte sich in einem »Gegen Luther« betitelten Aphorismus damit auseinander.[8] Er war mehrfach im Hinblick auf geistig Schwerstbehinderte »von sehr aufgeklärten Leuten« gefragt worden, »ob es nicht richtiger sei, dieses Leben zu zerstören, als es zu pflegen«. Wiewohl Sengelmann selbst sieht, daß diesen Kranken kein geistiges Leben im gewohnten Sinne anzumerken sei, wehrt er sich doch gegen Luthers Ausspruch, daß er solche Kinder »nur für ein Stück Fleisch, eine Massa carnis, halte, darin keine Seele sei«. Sengelmann spricht von einem verhüllten Seelenleben und weist auf die fließenden Grenzen zwischen normal und unnormal hin: »Wo sollte die Grenze sein und wer sollte sie bestimmen? Wer sollte sagen: Dies Kind muß, jenes darf nicht getötet werden?« Ein halbes Jahrhundert später konstatierte Hilscher[9] ein Abweichen dieses Lutherwortes von der zeitgenössischen kirchlichen Praxis und von Luthers eigenen erzieherischen Bestrebungen.

5 Wolf aaO und Erwin Mülhaupt: »Spiegel«, »Stern« und Luther. Lu 35 (1964), 81–88.

6 Wilhelm Weitling: Das Evangelium des armen Sünders. Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte. Hrsg. von Wolf Schäfer. Reinbek 1971, 42.

7 Siehe Anm. 5.

8 Heinrich Matthias Sengelmann: Idiotophilus II. Norden 1885, 103 f. Seine Gesprächspartner dürften eine Meinung vertreten haben, die zu der Zeit literarisch bei Paul Heyse, Theodor Storm und Friedrich Nietzsche greifbar wird (Jochen Fischer: Von der Utopie bis zur Vernichtung »lebenswerten« Lebens. In: Evangelische Dokumente zur Ermordung der ›unheilbar Kranken‹ unter der nationalsozialistischen Herrschaft in den Jahren 1939–1945. Hrsg. von Hans Christoph von Hase. Stuttgart 1964, 36–38).

9 Karl Hilscher: Geschichte der Schwachsinnigenfürsorge, des Schwachsinnigenbildungswesens und der Hilfsschule. Wien 1930, 11 ff.

Aber nicht alle Autoren haben die Problematik so scharf gesehen. Die meisten begnügen sich mit der Feststellung, Luther habe einen jetzt zum Glück überwundenen mittelalterlichen Aberglauben vertreten.[10] Dagegen führt Kirmße die Tischrede im Zusammenhang eines zwar historisch angelegten, aber in einer Ablehnung des Euthanasieprogramms von Binding und Hoche gipfelnden Vortrages an.[11] Der bekannte Historiker des Sonderschulwesens nimmt damit indirekt Sengelmann auf und führt an die Schwelle der Probleme in der NS-Zeit.

Ein anderes Bild bietet Schumann.[12] Er entschuldigt Luther, ähnlich wie Mülhaupt, mit einem Goethewort über den Aberglauben großer Männer. Das fällt ihm leicht, weil Luther zu den von Schumann behandelten Taub-Geschichte des Taubstummenwesens allgemein einen guten Ruf. Dieser Tat-

10 Johannes Paul GERHARDT: Zur Geschichte und Literatur des Idiotenwesens in Deutschland. Alsterdorf bei Hamburg 1904, 6; Franz FRENZEL: Geschichte und Literatur des Hilfsschulwesens. 3. Aufl. Halle/S. 1925, 6; Jacobus Johannes VAN NIEKERK: Die Geschichte des Hilfsschulwesens in Deutschland (phil. Diss.). München 1927, 10; August HENZE: Schwachsinnigenbildungs- und -fürsorgewesen nebst Sonderschulen, Geschichte in Deutschland. In: Enzyklopädisches Handbuch der Heilpädagogik. Bd. 2. 2. Aufl. Berlin 1934, 2334 f; Tom MUTTERS: Lebenshilfe für geistig Behinderte. In: Enzyklopädisches Handbuch der Sonderpädagogik. Bd. 2. 3. Aufl. Berlin 1969, 1104; Otto SPECK: Der geistigbehinderte Mensch und seine Erziehung. München, Basel 1970, 9. Vgl. den Medizinhistoriker Hans SCHADEWALDT: Die Einstellung der Gesellschaft zum Behinderten im Laufe der Geschichte. In: Bundesarbeitsgemeinschaft »Hilfe für Behinderte« e.V., Der behinderte Mensch und die Eugenik. Neuburgweier o.J. (1969), 29–43, bes. 32 f.

11 Max KIRMSSE: Der Schwachsinnige und seine Stellung im Kulturleben der Vergangenheit und der Gegenwart. Zeitschrift für die Behandlung Schwachsinniger 42 (1922), 81–88. 103–110, bes. 88.

12 Paul SCHUMANN: Zur Entwicklungsgeschichte der Taubstummenbildung. Blätter für Taubstummenbildung 44 (1931), 1–4, bes. 10. 12; Paul SCHUMANN: Geschichte des Taubstummenwesens. Frankfurt/M. 1940, 35. Er fußt auf Erich KLINGNER: Luther und der deutsche Volksaberglaube (Palaestra LVI). Berlin 1912, 58–61. Auf Schumann beruft sich Gustav SCHILLING: Das Motiv des Religiösen als treibende Kraft in der Geschichte des Taubstummenwesens, masch. Zulassungsarbeit am Sonderpädagogischen Institut Heidelberg 1953, 13 f. Er beachtet jedoch nicht, daß Luther die Wechselbälge als vom Teufel *gezeugt*, die Tauben und Stummen aber als vom Teufel *geschlagen* ansah und nimmt deshalb eine völlig unbeweisbare Wandlung in Luthers Stellung zu den Taubstummen an (die zuerst 1520 im »Sermon von dem Neuen Testament« sichtbar würde, vgl. folgende Anm.), die er auf den Einfluß des Hieronymus Cardanus (1501–1576) zurückführt, was schon zeitlich nicht möglich ist.

bestand zeigt, daß Luthers Bemerkungen zum Wechselbalgproblem nicht auf andere Gruppen von Behinderten übertragen werden dürfen.
stummen ein sehr positives Verhältnis hatte.[13] Luther genießt daher in der

Die Nachkriegsliteratur zur Sonderpädagogik verfolgt die Geschichte der Disziplinen nur noch gelegentlich bis ins 16. Jahrhundert zurück. Diesen Diskussionsstand reflektiert Josefs Einteilung in eine »vorwissenschaftliche« und eine »wissenschaftliche« Heilpädagogik. Zur ersteren zählt er Luther und schreibt: »Der doch wohl aufgeklärte *Martin Luther* (1483–1546) berichtet in seinen Tischgesprächen über die ›Wechselbälge‹: ›Solche Wechselbälge oder Kielkröpfe supponit Satan in locum verorum filiorum (unterschiebt der Teufel an die Stelle der wahren Kinder) und plaget die Leute damit. Denn diese Gewalt hat der Satan, daß er die Kinder auswechselt, und einem für sein Kind einen Teufel in die Wiegen legt, das dann nicht gedeihet, sondern nur frisset und säufet; aber man saget, daß solche Wechselbälge und Kielkröpfe über 18 und 19 Jahre nicht alt werden‹. Luther soll geraten haben, ein derartiges Kind zu ertränken.«[14] Im Rahmen eines wissenschaftlichen Handbuches erregt zweierlei Erstaunen. Josef ordnet Luther im Kontext neben Paracelsus und Erasmus in das ausgehende Mittelalter ein. Mit dem Attribut »aufgeklärt« wird eine andere Epocheneinordnung signalisiert und Luther getadelt, weil er dieser nicht entspricht. Das Problem der geschichtlichen Einordnung Luthers ist nur erahnt, nicht aber reflektiert. Zudem ist das Lutherzitat nicht verifiziert worden. In der angeführten Tischrede[15] wird von der Aufforderung Luthers zur Tötung eines Wechselbalges nicht gesprochen.

Bleidick stellt Luthers Äußerung neben das NS-Gesetz gegen erbkranken Nachwuchs vom Jahre 1933.[16] Diese Zitate sollen zeigen, wie weit die Mißachtung des behinderten Kindes verbreitet ist, streben also einen typologi-

13 Vgl. Paul Bosshard: Der Taubstumme. Zürich 1953 (= Neuburgweier 1972), 40; Dietfried Gewalt: Taube und Stumme in der Sicht Martin Luthers. Lu 41 (1970), 93–100.

14 Konrad Josef: Geschichte der Heilpädagogik. In: Heribert Jussen (Hrsg.): Handbuch der Heilpädagogik in Schule und Jugendhilfe. München 1967, 44–80, Zitat 52.

15 WA TR 4, 358, 15–19 (4513); kritisch zu Josefs Zitierweise Ursula Hagemeister: Zur Standortbestimmung der Heilpädagogik in der erziehungswissenschaftlichen Diskussion. Zeitschrift für Heilpädagogik 20 (1969), 385–403, bes. 388.

16 Ulrich Bleidick: Das behinderte Kind in anthropologischer Sicht. In: G. Heckel, Th. Jensen, I. M. Schaaff (Hrsg.): Das behinderte Kind in Schule und Gesellschaft. Braunschweig 1968, 9–21, bes. 9 f. Er zitiert WA TR 5, 9, 30–32 (5207).

schen Vergleich an. Zugleich räumt Bleidick die Willkürlichkeit seiner Auswahl ein und zeigt an J 9, 1–3 sowie R 15, 1 (!) und der Haltung der Bodelschwinghschen Anstalten gegenüber der »Aktion Gnadentod«, was christliche Entschiedenheit gegen Unmenschlichkeit vermag. Die Anführung Luthers ist für den Fortgang der Untersuchung ohne Bedeutung. Bleidick verzichtet darauf, die beliebte historische Linie von Luther zu Hitler auszuziehen. Der Tatbestand, daß die der lutherischen Erweckung verpflichteten Bodelschwinghschen Anstalten sich gegen die NS-Maßnahmen zur Vernichtung »lebensunwerten Lebens« wandten, hätte einem derartigen Versuch auch ein gewichtiges Hindernis in den Weg gelegt. Der typologische Vergleich streicht aber die anthropologische Seite der Problematik heraus, ohne künstlich ein pädagogisches Motiv in Luthers Äußerungen einzutragen. Ganz in diesem Sinne urteilt Mittelstädt: »Man kann in solchen Äußerungen Beispiele dafür sehen, daß auch ein Denken, das von einer theologischen Anthropologie herkommt, die Wirklichkeit des Menschen verkennen kann«.[17]

Das anthropologische Gewicht von Luthers Stellung zur Wechselbalgfrage erfordert eine eingehendere Auseinandersetzung. Über die weite Verbreitung des Wechselbalgglaubens ist in älterer Literatur ein reichhaltiges Material zusammengetragen worden.[18] Im Blick auf Luther haben wir zwei Ebenen zu unterscheiden: die der Lutherrezeption und die der Äußerungen Luthers selbst. Aus der genannten Arbeit von Wolf[19] geht hervor, daß die Tischrede 5207 in der NS-Zeit der Rechtfertigung des staatlichen »Euthanasie«-Programms dienen mußte. Von daher wird es zu erklären sein, daß Luther bis in die jüngste Zeit hinein immer wieder mit diesem Programm in Verbindung gebracht wurde. Eine nationalsozialistische Lutherexegese wird dabei unkritisch in einen nicht- oder antifaschistischen Kontext aufgenommen. Für den Nationalsozialismus war Luther in einer gegenüber dem nationalistischen Lutherbild des 19. Jahrhunderts verschärften Weise ein nationaler Geistesheros.[20] Als solcher war er leicht zur Autorität für beliebige »lebens-

17 Gerhard MITTELSTÄDT: Erziehung, Therapie und Glaube am Beispiel der heilpädagogischen Bewegungen im Blick auf Sengelmann (phil. Diss.). Hamburg 1965, 11 f. vgl. 248.

18 Klingner: AaO, 58–61; Jacob und Wilhelm GRIMM: Deutsches Wörterbuch 5 (1873), 680 f: Art. »Kielkropf«; 13 (1922), 2705 f: Art. »Wechselbalg«; HANDWÖRTERBUCH DES DEUTSCHEN ABERGLAUBENS. Nachtragsband. Berlin 1941, 835–864: Art. »Wechselbalg«.

19 Wolf: AaO, 690 f. 701, Anm. 1 (auch ZEvE 10 (1966), 347 f. 359, Anm. 22).

20 Bornkamm: AaO, 168–176.

wichtige« Interessen der Zeit umzufunktionieren. Wer Deutungen, die auf diesem Boden gewachsen sind, übernimmt, der schleppt Residuen weiter, die ihm den Blick auf Luther notwendig verstellen.

Luther hat sich häufig, und nicht nur bei Tisch, über Wechselbälge geäußert. Dabei berief er sich fast immer auf Erzählungen anderer. Stets ist der Wechselbalg bei ihm ein Geschöpf des Teufels. Eine einheitliche Anschauung über seine Erzeugung fehlt. Luther gibt die Meinung seiner Quellen wieder. Der Teufel erschleicht sich männlichen Samen.[21] Er schwängert Frauen im Wasser,[22] kann aber auch selbst als Frau männlichen Samen empfangen und gebären.[23] Das vom Teufel gezeugte Kind bleibt nicht immer bei seiner Mutter, sondern wird gegen ein echtes Menschenkind ausgetauscht.[24] Die Kinder können äußerlich normal sein,[25] im allgemeinen aber ist für sie die mangelhafte körperliche Entwicklung charakteristisch. Immer wiederkehrende Kennzeichen sind Wachstumsstörungen, übermäßiges Essen, Trinken und Einkoten, Stummsein, gelegentlich auch Taubheit und Blindheit.[26] Ganz offensichtlich haben wir es mit körperlich und geistig Schwerstbehinderten zu tun.

Im »Volksaberglauben« gibt es eine Reihe von Maßnahmen zur Vertreibung eines Wechselbalges. Dazu gehört neben mancherlei Quälereien auch das Töten durch Aussetzen, Ertränken oder Verbrennen.[27] Von diesen Maßnahmen hat das Verbrennen Eingang in die christliche Ikonographie gefunden. Basierend auf der legendären Darstellung der »Vita fabulosa sancti Stephani protomartyris« aus dem 10. oder 11. Jahrhundert[28] haben italienische Maler des 14./15. Jahrhunderts den Austausch des Kindes Stephanus

21 WA 1, 410, 7–12.

22 WA TR 3, 516, 12 f; 517, 48–50 (3676); 4, 357, 34 (4513); 6, 218, 16–18 (6831).

23 WA TR 516, 3–12; 517, 30–44 (3676).

24 WA 40 I, 314, 6; WA TR 2, 504, 3–6 (2528b); 2, 504, 14 f (2529a); 4, 357, 25 – 358, 22 (4513).

25 WA TR 3, 293, 13 – 294, 25 (3367, Luther von Cochläus als Wechselbalg bezeichnet); 3, 517, 11 – 518, 7 (3676); vgl. WA 45, 544, 22–24 (Christus als Wechselbalg).

26 WA TR 5, 9, 34 (5207; Taubheit, Blindheit und Stummheit deuten aber nicht notwendig auf einen Wechselbalg, siehe Gewalt: AaO, passim).

27 Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens: AaO, 856.

28 Bibliotheca Casinensis seu codicum manuscriptorum qui in tabulario Casinensi asservantur series. Vol. III floril. Ex typographia Casinensi 1877, 36–38; Louis Réau: Iconographie de l'Art chrétien. Bd. 3 I. Paris 1958, 444.

gegen einen Wechselbalg sowie dessen spätere Entlarvung gemalt. Überlieferungsgeschichte und Verbreitung der Legende, die Geschichte der Bildtypen und das Verhältnis von erzählerischer und bildnerischer Tradition zueinander sind jedoch weitgehend ungeklärt. Uns genügt in diesem Zusammenhang die Feststellung eines Überlieferungsstranges, von dem Luther nicht unmittelbar abhängig ist.

Einer der Zyklen, der Martino di Bartolommeo (1389–1434) zugeschrieben wird und im Städelschen Institut zu Frankfurt am Main hängt, zeigt, wie der auf eine Gabel gespießte Wechselbalg in Gegenwart des Heiligen und seiner Eltern verbrannt wird.[29] Da die Zyklen z. T. nur fragmentarisch erhalten sind, könnten weitere Darstellungen vorhanden gewesen sein.[30] Ikonographisch scheint das Motiv erst im Spätmittelalter aufzutreten; denn der »Princeton Index of Christian Art« verzeichnet es nicht.[31] Auch in der literarischen Vorlage der Zyklen, d. h., in der gedruckt vorliegenden Fassung, wird der »demon« oder »sathanas« aus dem Wechselbalg durch Beschwörung ausgetrieben, nicht aber getötet.[32] In Luthers Tischreden ist vom Töten eines Wechselbalges mehrfach die Rede. Eine in diesem Zusammenhang vorgetragene Erzählung scheint weit verbreitet gewesen zu sein; denn sie wird bei Grimm[33] mit einem anderen erzählerischen Rahmen, aber gleicher Pointe

29 Bernhard Berenson: Notes on Tuscan Painters of the Trecento in the Staedel Institut at Frankfurt. In: Ders.: Studies in Medieval Painting. New Haven, London 1930, 83–100 (für unseren Zyklus ist damit die ältere Fassung des Aufsatzes im Städel-Jahrbuch 5 (1926), 17–28 überholt); George Kaftal: Iconography of the Saints in Tuscan Painting. Florence 1952, 949–964; Réau: AaO, 444. 450. Vgl. noch Raimond van Marle: The Development of the Italian Schools of Painting. Bd. 4. The Hague 1924, 258–262. Diese Arbeiten, mit Ausnahme von Réau, bieten auch Abbildungen.

30 George Kaftal: Iconography of the Saints in Central and South Italian Schools of Painting. Florence 1965, 1072, Anm. 2.

31 Diese Auskunft verdanke ich Frau Dr. Anne C. Esmeijer. Der Index befindet sich im: Kunsthistorisch Instituut der Rijksuniversiteit, Utrecht/NL, Drift 25.

32 Bibliotheca Casinensis: AaO 37 f: »Dixit beatus Stephanus. Adiuro te per deum vivum ut dicas michi cuius filius es tu. Respondit demon et dixit. Noli me interficere stephane et ego revertor ad cunctos inimicos tuos. Beatus Stephanus inquisivit in populum ut eius signis adducere ante eum. Cepit sathanas stridere ante eum. et mugitus tauri. et omnes voces bestiarum facere« (Hier bricht die Exorzismusszene ab).

33 Grimm: AaO 5, 681.

wiedergegeben: Der Vater eines »Teufelskindes«, das körperlich und geistig nicht gedeihen will, macht mit diesem eine Wallfahrt zur Madonna von Hakenstädt. Bei der Überfahrt über einen Fluß wird das Kind aus dem Wasser von einem Teufel angerufen. Es antwortet und spricht damit zum ersten Mal in seinem Leben. »Da war der man erschrocken und hat das kind zugleich mit dem korb ins wasser geworffen. Da haben die zwen Teuffell ein solch gepletzscher und gelechter in dem wasser angefangen und deß mannes dazu gespot etc.«[34] Die Absicht des Vaters, den Teufelsbalg zu ertränken, wird also durchkreuzt. Der Teufel kehrt in sein Element zurück. Die Tischrede 5207 ist im Rahmen des mir bekannten Materials die einzige Stelle, an der Luther selbst mit einem Wechselbalg konfrontiert wird. Die drei überlieferten Fassungen stimmen darin überein, daß Luther geraten habe, das Kind zu töten. Die von Mülhaupt als die zuverlässigste angesehene Fassung bemerkt: »Lutherus suasit ut suffocaretur.«[35] Sie erweckt schon deshalb Vertrauen, weil sie die sonst nicht übliche Tötung durch Ersticken anrät, während die beiden anderen Versionen vom Ertränken reden. Die Tischgenossen bitten um eine Erklärung. Ihnen ist der Vorschlag also nicht selbstverständlich. Luthers Antwort: »Quia ego simpliciter puto esse massam carnis sine anima. An non hoc posset Diabolus, cum in eis, qui rationem habent, sic informat animam et corpus, ut obsessi nihil audiant, videant, sentiant?«[36] Die Tötung des Wechselbalges ist also ein Kampf gegen den Teufel. Das unterstreicht die jüngste Fassung der Episode, in der Luther als Ersatz für die Tötung den Exorzismus durch das Vaterunser anregt.[37] Dem Kind wird das Menschsein abgesprochen.

Angesichts der Quellen scheint es mir nicht angebracht, Luthers Urteil zu einer vereinzelten Gelegenheitsäußerung herunterzuspielen.[38] Luther stand zu tief in diesen Vorstellungen und war, wie die Geschichte von der Wallfahrt nach Hakenstädt zeigt, mit den Konsequenzen der Anschauung vertraut. Die Annahme physischer Teufelskindschaft verstellte ihm den Weg zur Annahme der vom Teufel geschlagenen, aber von Christus angenom-

34 WA TR 2, 505, 22–25 (2529 b); vgl. 2, 504, 3–11 (2528 b); 4, 357, 38 – 358, 14 (4513).
35 WA TR 5, 8, 36 (5207).
36 WA TR 5, 9, 1–4 (5207).
37 WA TR 5, 9, 20–22 (5207), vgl. Mülhaupt: AaO, 82–84.
38 Gegen Wolf: AaO, 701 (auch ZEvE 10 [1966], 359).

menen Kreatur Gottes, den er im Fall der Taubstummen fand.[39] Für sie, nicht aber für die Wechselbälge trifft Barths These zu, Luthers Theologie wolle die Unterscheidung zwischen Gott und Teufel lehren.[40] Pädagogische Bezüge finden sich nicht. Wohl aber tritt die anthropologische Dimension der Schwerstbehinderten hervor, wie Bleidick gesehen hat. Dem wissenschaftlich denkenden Menschen des 20. Jahrhunderts ist der Zugang zu dieser Art des Dämonenglaubens und der darin verborgenen Anthropologie nur noch auf dem Wege historisch-kritischer Rekonstruktion möglich. Es gibt jedoch einige typologische Merkmale, die im Spätmittelalter wie im 20. Jahrhundert vorhanden sind und die Aufnahme von Luthers Argumenten zugunsten von zweifelhaften sozialmedizinischen Maßnahmen ermöglichten. Luther begründete das Recht zur Tötung eines Wechselbalges mit dessen biologischer Herkunft vom Teufel. Das läßt an moderne rassistische Verteufelung und Ausrottung von Menschengruppen denken. Die NS-Zeit stützte sich für ihren Antisemitismus jedoch auf antijüdische, aber nicht rassistische Äußerungen Luthers. Für die »Tötung lebensunwerten Lebens« bot sich nur der Tatbestand an, daß es beidemal um die Tötung Schwachsinniger geht. Das genügte, um Luthers Ausspruch in die Euthanasiedebatte einzuführen. Es ist also nicht notwendig, zweifelhafte Verbindungen zwischen Luther und Hitler zu konstruieren. Demgegenüber macht der typologische Vergleich deutlich, daß unterschiedliche gesellschaftliche Systeme zu gleichen Ausrottungsforderungen gegen mißliebige Minderheiten gelangen können. Die Abneigung gegen »das Kranke«, »das Fremde«, schafft sich ihr ideologisches Alibi. Das heißt aber, daß die Überwindung solcher Haltung nicht nur durch kritische Eliminierung von Bewußtseinsresten vergangener Epochen bewirkt werden kann, sondern auch durch rücksichtslose Kritik des gesellschaftlichen Bewußtseins dort, wo es sich am meisten auf seinen progressiven common sense beruft.

39 Gewalt aaO passim.

40 Hans Martin Barth: Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers. Göttingen 1967, 210 und passim. Im Lichte dieser These tritt die Diskrepanz zwischen Luthers Theologie und seiner Anschauung über die Wechselbälge insofern besonders kraß hervor, als Barth in methodischer Abgrenzung gegen Klingner das Teufelsproblem nicht traditionsgeschichtlich, sondern von der Theologie Luthers her angeht (aaO, 13).

Wenn aus den Reihen der Sonderpädagogen Befremden über Luthers Stellungnahme geäußert wird, so ist dabei stillschweigend vorausgesetzt, daß Luther im Bewußtsein der gebildeten Deutschen eine einflußreiche Autorität, d. h. eine Vaterfigur, ist. Seine Autorität deckt in diesem Fall aber nicht wichtige Aspekte seines Denkens, sondern ein einziges Moment seines Teufelsglaubens. Auf diese Weise wird unter den Sonderpädagogen ein Lutherbild kolportiert, das den historischen Luther bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Lutherbilder dieser Art sind zwar wissenschaftlich indiskutabel, gehören aber ebenso in die »innere Geschichte unseres Volkes«,[41] wie die von Philosophen, Historikern und Politikern. Sie haben daher das Recht, eruiert und in das Gespräch um Luther einbezogen zu werden.

Wir wenden uns an dieser Stelle noch einmal Bleidick zu. Indem er Luthers Aufforderung zur Tötung eines Wechselbalges als eine immer wiederkehrende Möglichkeit menschlichen Verhaltens gegenüber dem Schwerstbehinderten herausstellt, diese aber bei der Entfaltung einer sonderpädagogischen Anthropologie nicht beachtet, löst er sich und seinen Leser von einer positiven oder negativen Fixierung auf »Vater Luther«. Seine theologischen Gesprächspartner, deren Beiträge er wie diejenigen von Biologen, Medizinern, Soziologen u. a. als Beiträge von Vertretern anthropologischen Einzelwissenschaften mit berücksichtigt, sind sämtlich Autoren der Gegenwart. Inspiriert durch die Existenzphilosophie und in Frontstellung gegen die ältere Heilpädagogik schreibt er: »Heilpädagogik ist Behebbarkeit, Sonderpädagogik ist Angenommenheit. Kern der Anthropologie des Behinderten ist die Unaufhebbarkeit seiner Grenzsituation, deren leidvolle Erkenntnis vor die Erfahrung wirklicher Existenz zwingt. Seine Krankheit, sein Leiden wird nicht per restitutionem ad integrum beseitigt, sondern in der Situation aufgehoben, punktuell, momentan.«[42] Der damit ausgesprochene, durch die sonderpädagogische Praxis nahegelegte Verzicht auf Heilung fordert zur theologischen Reflexion heraus. Luther hat, gefangen in den Denkschemata

41 Bornkamm: AaO, 195.

42 Bleidick: AaO, 19. Zur Kritik von B. Anthropologie siehe Dietfried Gewalt. Der hörsprachgeschädigte Mensch in behindertenpädagogischer und theologischer Sicht – zugleich ein Gespräch mit Ulrich Bleidick. Hörgeschädigtenpädagogik 26 (1972), 169–176.

seiner Zeit, diese Herausforderung nicht erkannt. Er hat sich selbst durch die Verteufelung des Schwerstbehinderten auf den Weg einer Gesetzlichkeit begeben, die diese Menschen der Wirksamkeit des Evangeliums entzieht, indem sie Leid durch Tötung des Leidenden beseitigt. Lutherische Theologie sollte sich nicht scheuen, eine solche Erkenntnis im Gespräch mit einer anderen Disziplin zu gewinnen.

Melanchthons Heidelberger Promotionsversuch

Von Wilhelm August Schulze

Es war bisher allgemeine Überzeugung aller Melanchthonbiographen, daß Melanchthon in Heidelberg wegen seiner Jugend und seines schmächtigen Körpers nicht zur Magisterpromotion zugelassen wurde und deswegen den Staub Heidelbergs von seinen Füßen schüttelte und sich nach Tübingen begab, wo er dann den begehrten Grad erreichte. Wir möchten als Vertreter dieser herkömmlichen Ansicht anführen Heinrich Heppe[1], Karl Hartfelder[2], Otto Kirn[3], Heinrich Bornkamm[4] und Robert Stupperich[5]. Ihnen allen widerspricht nun Wilhelm Maurer: »Die von Camerarius in seiner Biographie ausgesprochene Vermutung, Melanchthon habe Heidelberg im Ärger darüber verlassen, daß er wegen seiner Jugend nicht zur Magisterprüfung zugelassen worden sei, ist grundlos.«[6]

Zu diesem Zweck setzt er die Glaubwürdigkeit von Joachim Camerarius in Zweifel, ebenfalls in Gegensatz zur seitherigen Forschung, etwa zu Theodor Kolde. Aber Camerarius war über 40 Jahre hinweg Melanchthons Schüler und Freund, was sollte ihn bewegen, derartiges zu erfinden? Er war ja Ordinarius in Leipzig, vorher in Tübingen; sollte er in seiner 1566 erschienenen Biographie deswegen die Heidelberger Universität vor den Kopf stoßen, weil sie seit 1563 auf Drängen Friedrichs des Frommen von der Pfalz sich dem Calvinismus geöffnet hatte? Diese Nachricht steht aber schon im »Kurtzen Bericht«, dem für das »Volk« bestimmten Nekrolog der Wittenberger Universität von 1560.[7] Maurer verschweigt das. Er sucht die Glaubwürdigkeit dieses Berichtes zu untergraben, der Uneingeweihte weiß aber nicht, warum? Der »Kurtze Bericht«, wenige Tage nach Melanchthons Tod verfaßt, erwähnt auch, daß Camerarius mehrmals von Leipzig herüberkam, um seinen Lehrer und Freund in seiner Krankheit zu besuchen, und daß er auch am Leichenbegängnis teilnahm, aber 1560 sind die Beziehungen der Wittenberger zu Heidelberg bestens. Melanchthons Neffe Sigismund, vom Onkel mit einem Empfehlungsschreiben vom 1. Januar 1560 versehen, hat soeben seine

1 Heinrich Heppe: Philipp Melanchthon, der Lehrer Deutschlands. Marburg 1860, 6.

2 Karl Hartfelder: Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae. Berlin 1889. Anastatischer Neudruck 1920. = Monumenta Germaniae Paedagogica 7.

3 Otto Kirn: Melanchthon, Philipp. In: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 12. Leipzig 1901, 514.

4 Heinrich Bornkamm: Philipp Melanchthon. Zur 450. Wiederkehr seines Geburtstages. Lüneburg 1947, 4. = Heliand-Heft 74.

5 Robert Stupperich: Melanchthon. Berlin 1960, 19. = Sammlung Göschen 1190.

6 Wilhelm Maurer: Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. Bd. 1. Göttingen 1967, 28.

7 CR 10, 253–292.

Professur für Physik angetreten.[8] Heidelberg hat sich seit vier Jahren offen dem Luthertum zugewandt, und die Reformation Ottheinrichs ist erfolgt. Was hätte die Wittenberger bewegen sollen, die Heidelberger durch die Erfindung einer derartigen Legende zu brüskieren? Der »Kurtze Bericht« führt eine Menge Zeugen an, die an den Vorgängen beteiligt waren. Da sind einmal die Geistlichen, die den Kranken seelsorgerlich betreut haben: der Stadtpfarrer Paul Eber, seine Mitarbeiter Magister Sebastian Fröschel, Magister Johann Sturio, Petrus Ecelius. Dazu die Professoren aller Fakultäten: D. Georg Major, D. Joachim von Beust, D. Paul Crell, D. Johannes Schneidewein, D. Veit Windsheim, D. Caspar Peucer (Melanchthons Schwiegersohn, Mediziner), D. Johannes Herrmann, D. Johannes Major aus Joachimsthal in Böhmen, Magister Sebastian Theoderich, Magister Caspar Cruciger, Magister Esrom Rüdinger, Magister Euseb Menius. In diesem »Kurtzen Bericht« heißt es: ». . . , zog er gen Heidelberg und ward Baccalaureus. Nachdem aber Graf Ludwig vom Liebenstein, von dem oben ist geredt worden, zween Söhne hatte, die er studiren ließ, gab er dieselbigen Philippo unter seine Disciplin. Nichts destoweniger complirt Philippus ad Magisterium. Da nun die Zeit nahet, daß er promoviren sollte, disputirten die Professores, ob er auch zuzulassen seyn möchte, dieweil er noch jung und kindisches Ansehens war. Als Philippus das vernahm, wollt er da nicht promoviren, sondern zog gen Tübingen, und ward da Magister, und deliberiret lange, zu was Facultät er sich begeben wollte.«[9]

Nun haben wir für manche Partien des »Kurtzen Berichte« eine Parallele in der Akademischen Trauerrede des bereits obengenannten Graezisten Vitus Oertel von Windsheim.[10] Er war Dr. med. und gab ein klimatologisch-medizinisches Motiv für den Weggang nach Tübingen an: »Inde cum propter coeli gravitatem quotannis sub autumno cum febre conflictaretur, mater periculum meteuens Tubingam ipsum transfert.«[11] Dieses Motiv ist ziemlich problematisch. Woher wußte die Mutter, daß ihr zarter Sohn, der immerhin drei Heidelberger Herbste überstanden hatte, von einem vierten besonders gefährdet sein würde, und woher nahm sie die Gewißheit, daß der Herbst 1512 in Tübingen milder sein würde?

In Tübingen hielt der Theologe Jacob Heerbrand am 15. Mai 1560 die Akademische Trauerrede.[12] Er gibt als Grund des Universitätswechsels ein Eingreifen Johann Reuchlins und Georg Simlers an. Simler war in Pforzheim Philipps Lateinschulrektor gewesen und inzwischen zum Tübinger Ordinarius für Griechisch avanciert: »Postea consilio Reuchlini cognati, qui eum non nisi filii nomine appellavit et Simleri praeceptoris Tubingam venit . . .«[13]

Beide Motive schließen das vom »Kurtzen Bericht« gegebene nicht aus. Es gibt allerdings einen Zug, der Maurers These von der Ungenauigkeit des »Kurtzen Berichts« recht gibt. Der Graf Ludwig von Löwenstein, ein illegitimer Sproß des pfälzischen Kurfürstenhauses, wird als Liebenstein wiedergegeben.[14] Windsheim hat dafür Leonstein,[15] er latinisiert den Namen also. Namen scheinen eine schwache Seite des »Kurtzen Berichts« zu sein, so wird der bürgerliche Name Schwart-

8 Eduard Winkelmann: Urkundenbuch der Universität Heidelberg. Bd. 2. Heidelberg 1886, Nr. 1068.

9 CR 10, 259 f.

10 CR 10, 187–206.

11 CR 10, 191.

12 CR 10, 293–313.

13 CR 10, 296.

14 CR 10, 260.

15 CR 10, 191.

zert einmal sogar mit Schwickert[16] wiedergegeben, und zwar auf einer und derselben Seite. Aber bedenken wir, daß die peinlich genaue Wiedergabe von Namen ein Ergebnis erst der Bürokratie des 19. Jahrhunderts ist. Wer schon alte Kirchenbücher studiert hat, weiß aus Dutzenden, wenn nicht Hunderten von Beispielen, daß unsere Amtsvorgänger im Pfarramt die Namen einer und derselben Person bald so bald so wiedergaben, oft auch auf einer und derselben Seite. In einem Punkt ist der »Kurtze Bericht« sogar genauer als die Oratio Windsheims. Diese gibt als Grund dafür an, daß Philipps Großvater, der Bürgermeister Reuter von Bretten, den Schulbesuch seiner Enkel in der dortigen Trivialschule beendete und einen Hauslehrer (Johannes Unger) anstellte: »propter contagii metum, quo scholae gubernatorem infectum esse compererat.«[17] Die vorsichtige, akademisch zurückhaltende Äußerung des Mediziners läßt uns Heutige sofort auf Tuberkulose schließen, doch der »Kurtze Bericht« sagt viel volkstümlicher und unmißverständlicher: »Indessen fiel die abscheuliche Krankheit der Franzosen ins Land und der Schulmeister in Bretta ward auch daran krank.«[18]

Hartfelder versichert uns, daß es keine Unterlagen in den Archiven der Heidelberger Artistenfakultät über diesen gescheiterten Promotionsversuch gebe.[19] Hartfelder wirkte jahrzehntelang als Religionslehrer am Heidelberger Gymnasium und hatte Zugang zu allen Archiven. Die Angelegenheit ist wohl im Stadium der mündlichen Vorbesprechungen steckengeblieben. Der Bakkalaureus, über die Stimmung in der Fakultät unterrichtet, wohl durch einen befreundeten Magister, der nicht »dicht hielt«, hat gar nicht erst den Antrag auf Promotion gestellt. Vielleicht war diese Indiskretion sogar »gesteuert«.

Maurer mißt der Wendung »Weilen er kindischen Aussehens« ist, gar kein Gewicht bei. Und doch ist diese Wendung sehr wesentlich. Als Beweis diene ein Vorgang in der Juristischen Fakultät von 1516. Peter Günther aus Neustadt an der Weinstraße, »Lizentiat beider Rechte«, sollte Professor werden. Es gab in der Fakultät dagegen Opposition »ob exilem suam staturam«. Schließlich siegte aber doch die Meinung der Majorität, die darauf abhob, es komme nicht auf seine Figur, sondern auf seinen Geist an.[20]

Die Heidelberger Artisten legten Wert darauf, daß ihre Magister auch äußerlich etwas darstellten. Es war nach Bakkalaureat und Lizentiat immerhin der dritte Grad, den die Fakultät zu vergeben hatte. Nikolaus Frowein hat bei der Trauerrede auf den Heidelberger Gründungsrektor Marsilius von Inghen betont, daß er kaum 20jährig die Magisterwürde erlangt habe.[21] Der Kurfürst verlangte 1521 von der Juristischen Fakultät, daß sie die Doktorwürde nicht verleihe an Leute, die »Ihres Alters und ihrer Lehre wegen nicht würdig seien«.[22] Damit werde der Wert des Doktortitels und damit auch die Ehre der pfälzischen Landesuniversität in Frage gestellt. Zurückstellungen von der Promotion wegen zu geringen Alters kamen auch früher und später vor.[23] Die von dem Graezisten

16 CR 10, 258.
17 CR 10, 190.
18 CR 10, 258.
19 AaO, 29.

20 Johann Friedrich HAUTZ: Geschichte der Universität Heidelberg. Bd. 1. Mannheim 1862, 364, Anm. 7.
21 August THORBECKE: Geschichte der Universität Heidelberg. Bd. 1. Heidelberg 1886, 9.
22 Hautz: AaO, 365; Winkelmann: AaO 2, Nr. 702.
23 Winkelmann: AaO 1 (1886), Nr. 95.

Micyllus entworfenen Statuten von 1551[24] schrieben für das Bakkalaureat 15 und für das Magisterium 18 Jahre als Mindestalter vor.

Nun war Melanchthon schon als 11jähriger immatrikuliert worden. Das widersprach den Statuten. Am 5. Dezember 1464 hatte der Senat nämlich beschlossen, daß Kinder vor vollendetem 14. Lebensjahr nicht intituliert werden dürften.[25] Der Grund war ein juristischer, erst – wir würden heute sagen schon – mit 14 Jahren wurde man eidesfähig. Die Intitulierten sollten aber den Immatrikulationseid schwören. Doch erwähnt der Beschluß von 1464 auch Ausnahmen bei »besonderer Reife«. Das Urteil darüber stand dem Rektor und den Dekanen zu. Noch am 3. November 1546 verfügte Kurfürst Friedrich II., daß die impuberes, die noch nicht vereidigt werden können, weil sie unter 14 Jahren sind, in einem besonderen Buch geführt werden müssen.[26] Der Sinn ist der, daß, sobald ihr Geburtstag gewesen war, die Eidesleistung nachgeholt werden sollte. Der Rektor mußte also einen Terminkalender der 14. Geburtstage führen lassen. Der Senat wandte sich am 8. Oktober 1549 erneut an den Kurfürsten, um die Immatrikulation von unter Vierzehnjährigen im Wege der Ausnahme gelten zu lassen.[27] Pallas Spangel, bei dem Philipp Wohnung nahm, war ein sehr bedeutender Heidelberger Professor. Er war 1489 Vizekanzler. Als solcher hat er am 27. März 1489 den Kaiser Maximilian begrüßen dürfen.[28] Er ist sicher mit Reuchlin in dessen Heidelberger Zeit bekannt geworden. Ein Empfehlungsbrief Reuchlins bei Spangel eröffnete wohl dem Elfjährigen die Immatrikulation ohne Vereidigung und ebenso das vorzeitige Bakkalaureat. Vielleicht waren etliche Mitglieder des Senats darüber nicht glücklich. Aber dem Gewicht des berühmten Theologieprofessors konnten sie wenig entgegensetzen.

Als Spangel im Juli 1512 starb, wurde er in der Heiliggeistkirche beigesetzt.[29] Das unterstreicht noch einmal seine Bedeutung. Es macht aber auch verständlich, warum nunmehr die Richtung im Senat oder zumindest in der Artistischen Fakultät siegte, die erklärte, das System der Ausnahmen muß nun aufhören. Der Buchstabe der Statuten war auf ihrer Seite. Darüber hinaus soll es bis in unsere Tage vorkommen, daß der Tod des Doktorvaters das »Aus« für den Promotionsversuch bedeutet, vor allem, wenn das Thema der Arbeit so speziell ist, daß sich kein Ersatzdoktorvater bereit findet. Alle diese Gesichtspunkte müßte Maurer erst entkräften, wenn er die Mitteilung des »Kurtzen Berichts« über den gescheiterten Promotionsversuch des jungen Melanchthon als »unbegründete Vermutung« abtun will.

Ein weiteres Indiz für die Tatsächlichkeit dieses Promotionsversuches liegt in der Becherspende der Heidelberger Artistischen Fakultät vom Jahre 1524.[30] Melanchthon unternahm eine schon lange geplante Reise in seine süddeutsche Heimat. Die Heidelberger wußten davon, vermutlich durch Simon Grynaeus. Dieser kannte Melanchthon schon

24 Hautz: AaO 1, 425.
25 Gerhard Ritter: Die Heidelberger Universität. Bd. 1: Mittelalter. Heidelberg 1936, 117; Winkelmann: AaO 2, Nr. 432.
26 Winkelmann: AaO 2, Nr. 917.
27 Ebd, Nr. 948.
28 Ebd, Nr. 512.
29 Hautz: AaO 1, 172.
30 Karl Hartfelder: Melanchthons spätere Beziehungen zu seiner pfälzischen Heimat. Studien der evangelischen Geistlichen Badens 8 (1882), 113; Hautz: AaO 1, 399.

von gemeinsamen Tagen an der Pforzheimer Lateinschule her.[31] Nach Aufenthalten in Wien und Budapest weilte Grynaeus längere Zeit in Wittenberg und kam von da aus Anfang Januar 1524 als Graezist nach Heidelberg – vielleicht hat ihn Luther empfohlen. Dekan der Artisten war Martin Frecht aus Ulm, 1518 Zeuge von Luthers Disputation in Heidelberg und von da an Luthers Anhänger. Möglicherweise kehrte Melanchthon auch in Heidelberg ein, als er über Frankfurt nach Bretten reiste. Jedenfalls beschloß die Artistenfakultät am 4. Mai 1524, Melanchthon einen silbernen Becher mit goldenem Deckel im Gewicht von 13 Unzen zu verehren.[32] Der berühmte Latinist Hermann von dem Busche und Grynaeus wurden beauftragt, nach Bretten zu reisen und das Geschenk zu überreichen. Melanchthon bedankte sich bereits am 6. Mai, vermutlich hat er den Brief der Legation gleich mitgegeben. Er lautet: »Eximii viri, tametsi non sum meritus, cur a vobis tam splendido munere donarer, tamen gratum est studium et voluntas mihi vestra. Nam cum hunc honorem mihi habuistis, sentio virtuti et literis, quarum me studiosum esse plerique tum arbitrantur, tum praedicant, habitum esse ...«[33] In den Fakultätsakten steht als Begründung für dieses Geschenk: »Si fortassis per facultatem artium, cuius olim alumnus fuerat, in eo aliquid officii neglectum fuisset, id eo munusculo qualicunque resarciretur.«[34] Der Bezug auf die verweigerte Promotion ist offenkundig, es dürfte schwerfallen, diesen Worten eine andere Deutung zu geben. Hinzu kommt, daß der Bakkalaureatseintrag »quarto Id. Junii 1511 des Philippus Swarzerd de Bretta« von der »via antiqua« den Zusatz bekam »Philippus Melanchthon totius orbis miraculum MDXXIIII«, eine Ehre[35], die später nur noch Johannes Brenz zuteil wurde.[36]

Maurer schildert diese Reise ausführlich,[37] aber die ganze Legationsangelegenheit übergeht er.

Camerarius war Reisebegleiter Melanchthons. Aber bei der Ankunft der beiden Heidelberger Professoren war er nicht zugegen. Melanchthon hatte ihn – mit Luthers Billigung – nach Basel zu Erasmus von Rotterdam geschickt. Der negative Antwortbrief des Erasmus ist vom 8. Mai datiert. Maurer hat diese Baselreise ausführlich behandelt. Als Camerarius aus Basel zurückgekehrt war, wurde das Ereignis natürlich ausführlich besprochen, der Prunkbecher forderte dazu ja geradezu heraus.

Die Beziehungen zwischen Heidelberg und Melanchthon sind von da an betont herzlich. Im März 1546 sollte Melanchthon in aller Form nach Heidelberg berufen werden. Er lehnte jedoch ab, da man ihm diesen Weggang nach Luthers Tod als Flucht auslegen würde. Ottheinrich hat diese Berufung im

31 Ebd, 113; Gustav Bossert: Frecht, Martin. In: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 6. Leipzig 1899, 242.

32 Winkelmann: AaO 2, Nr. 724.

33 CR 1, 656. Der Brief wurde am 12. Mai in der Fakultät verlesen. Siehe Winkelmann: AaO 2, Nr. 725.

34 CR 1, 656 in der Einleitung.

35 Hautz: AaO 1, 398, Anm. 136.

36 Winkelmann: AaO 2, Nr. 716. Auch hier hatte man ein schlechtes Gewissen. Brenz war – zusammen mit Billikan – auf Weisung des Kurfürsten Ludwig V. wegen »Winkelpredigen« am 20. August 1522 gerügt worden. Brenz ist am 20. Mai 1516 Heidelberger Bakkalaureus geworden.

37 Maurer: AaO 2 (1969), 439. 441–445.

Frühjahr 1557 wiederholt.[38] Es gibt mehrere Briefe Melanchthons an Brenz u. a., in denen er davon berichtet.[39] Doch lehnte er auch diesmal ab, da er dem sächsischen Fürstenhaus treu bleiben wolle. Doch erklärte er sich im Anschluß an das Wormser Religionsgespräch bereit, nach Heidelberg zu kommen und zur Universitätsreform beizutragen. Am 22. Oktober 1557 kam er nach Heidelberg[40] und wohnte im Gasthaus zum Goldenen Hirsch, neben dem Rathaus. Diesmal waren Philipp Camerarius, der Sohn Joachims, wohl Patensohn Melanchthons, und sein Schwiegersohn Peucer seine Reisebegleiter. Am 27. Oktober erhielt er Nachricht vom Tode seiner Frau, der schon am 13. Oktober eingetreten war. Am 28. Oktober folgte Melanchthon einer Einladung der Artistenfakultät zu einem Festmahl,[41] eine andere Einladung auf denselben Termin nahm er nicht wahr mit der launigen Begründung, die er – wohl in einer Tischrede – aussprach, er habe nämlich bei seiner Promotion zum Heidelberger Bakkaulareus versprochen, dem Heidelberger Rektor gehorsam zu sein.

38 Hautz: AaO 2 (1864), 168, Nr. 8–10.
39 Winkelmann: AaO 2, Nr. 1007–1010.
40 Winkelmann: AaO 2, Nr. 1016.
41 Hautz: AaO 2, 10.

Alle diese Einzelzüge beweisen, wie gut das Verhältnis Melanchthon-Heidelberger Artistenfakultät war. Die Wittenberger Professoren hätten Barbaren sein müssen, um bei solchen Beziehungen einen gescheiterten Promotionsversuch Melanchthons zu erfinden.

Es gibt eine berühmte Parallele, das ist die Promotion des jungen Leibniz zum Dr. jur. in Leipzig. Der Vater, selber Leipziger Professor, war verstorben und so brauchte man auf ihn keine Rücksicht zu nehmen, als man den 20jährigen Sohn vertröstete im Hinblick auf ältere Mitbewerber. Doch Leibniz wandte sich mit der Unbekümmertheit der Jugend an die Universität Altdorf, wo er noch im gleichen Jahr, am 6. November 1666, die begehrte Würde bekam. Auf diese Analogie geht Maurer nicht ein, sondern er widerspricht Camerarius: »Die dahinterstehende Vermutung von dem Wunderknaben, der in kürzester Frist, wie im Spiel, alle akademischen Prüfungen habe hinter sich bringen können, bedarf der Korrektur.«[42] Wir sind der Meinung, daß diese Korrektur nicht geglückt ist und nicht glücken kann, solange die angeführten Argumente nicht entkräftet werden können.

42 Maurer: AaO 1, 28.

Buchbesprechungen

Hermann Kunst (Hrsg.): Martin Luther und die Kirche. »Von der Kirche was, wer und wo sie sei und woran man sie erkennen soll«. S: EVW 1971. 197 S.

Die Textsammlung von Kunst, die sich als Arbeitsbuch gut eignet, bedingt auch für seminarische Übungen, ist nicht chronologisch aufgebaut. Die Texte werden vielmehr nach dogmatischen Überlegungen angeordnet. Es handelt sich zum Teil um Aussagen, die in den meisten gängigen Lutherausgaben nicht zu greifen sind. Wenn man das Buch in freier Auswahl zu benutzen weiß, kann es auch für das genetische Verständnis von Luthers Ekklesiologie eine gewisse Hilfestellung bieten. Freilich fehlen alle Texte aus der Zeit vor 1522, damit auch die wichtigen Aspekte der Sermone von 1518/1519 und der Kontroversschriften 1520/1521, die ekklesiologisch besonders ergiebig sind. Der ältere Luther wird bevorzugt. Das ist nicht bedenklich, denn tatsächlich verdienen es Luthers Gedanken zum Volk Gottes seit 1539 (von den Konziliis und Kirchen), mehr zur Kenntnis genommen zu werden. In diesem Zusammenhang sind Stücke aus der großen Genesisvorlesung zu begrüßen. Der Herausgeber hat durch Einführungen und zahlreiche hilfreiche Anmerkungen zur Textgestaltung den Zugang zu dieser Quellensammlung dankenswert erschlossen. Die Ausgabe ist mit großer Sorgfalt gearbeitet.

Neuendettelsau

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

James Atkinson: The Trial of Luther. LO: Batsford 1971. 212 S., 13 Bilder;

Daniel Olivier: Der Fall Luther. Geschichte einer Verurteilung. 1517–1521. S: Deutsche Verlags-Anstalt 1972. 235 S.

Die Lutherbiographie ist vor wie nach ein nicht befriedigend gelöstes Problem. Eine die Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte einbeziehende wissenschaftliche Darstellung des Lebenslaufes und des Lebenswerkes Martin Luthers gibt es immer noch nicht. Die Schwierigkeiten liegen in der Aufarbeitung der Abhängigkeiten und Beeinflussungen des jungen Luther um die Zeit und vor der Zeit der reformatorischen Wende. Immer stärker wird jedoch auch nach einer sachgemäßen biographischen Erfassung des späten Luther gefragt. »Daß eine Darstellung des reifen und des alten Luther fehlt, ist als das große Desiderium der Lutherforschung bereits im Sommer 1956 von Heinrich Bornkamm ausgesprochen und sieben Jahre später von Gordon Rupp in Helsinki wiederholt worden.« So formuliert Franz Lau in seinem großangelegten Bericht über den »Stand der Lutherforschung heute« im Rahmen der Wittenberger Vorträge aus Anlaß des Reformationsjubiläums 1967 (Reformation 1517–1967. Wittenberger Vorträge. Hrsg. von Ernst Kähler. B: EVA 1968, 43).

Trotz der genannten Desiderate liegt in den Publikationen der letzten Jahre der Schwerpunkt weiterhin auf der Arbeit am jungen Luther. Rupp selbst hat 1951 »Luther's Progress to the Diet of Worms« dargestellt. Es hat den Anschein, daß das Reichstagsjubiläum 1971 auch die beiden anzuzeigenden Arbeiten provoziert hat. Sie sind in ihren äußeren Abmessungen gut miteinander

zu vergleichen, so daß sich eine Sammelrezension empfiehlt. Sie behandeln die Vita Lutheri in den entscheidungsreichen Jahren 1517–1521. Atkinson, Professor of Biblical Studies in Sheffield, hatte bereits 1968 ein Lutherbuch vorgelegt: Martin Luther and the Birth of Protestantism. Olivier ist französischer Pater, der die Kette der katholischen Darstellungen über reformationsgeschichtliche Themen um ein weiteres Glied vermehrt (man denke etwa an die hervorragenden Beiträge des Dominikaners Jacques V. Pollet zur Zwingliforschung!).

Beide Bücher enthalten nicht eigentlich Forschungsbeiträge. Eine ausgedehnt zitierte Quellenbasis haben sie nicht. Auf Anmerkungen ist fast ganz verzichtet worden. Atkinsons Werk allerdings enthält eine ganze Reihe von gekürzten und ins Englische übertragenen Quellenstücken, die in die Darstellung eingestreut sind, so einen Indulgenzbrief Tetzels (32 f), Teile der Bannandrohungsbulle »Exsurge Domine« vom 15. Juni 1520 (83–90), die Rede Luthers vor dem Reichstag am 18. April 1521 (153–162), die berühmte einer Confessio gleichkommende Erklärung Karls V. (nach dem Verhör Lutes, dessen Text der Verf. den Reichstagsakten entnimmt (179–187). Diese Bekanntgabe wichtiger und sonst selten zu lesender Texte ist verdienstlich und deshalb Atkinson sehr zu danken. Er bereichert sein Buch überdies durch gute Wiedergaben von Portraits beteiligter bedeutender Persönlichkeiten und durch Faksimileausfertigungen wichtiger Schriftstücke der Zeit.

Beide Autoren haben sich auch nicht zu ausführlichen Literaturangaben entschlossen. Die Bibliographien am Schluß sind schmal. Olivier spricht diesen Tatbestand direkt an. Was er ausführt, gilt in gewisser Weise auch für Atkinsons Leistung: »Es erschien wenig sinnvoll, das vorliegende Buch mit den Belegstellen zu überladen, auf die es sich durchgehend stützt. Der Verf. bringt keine neuen Tatsachen; er versucht lediglich, die längst von verschiedenen Fachleuten gewonnenen Resultate in Erinnerung zu rufen und neu zu gruppieren« (233). Tatsächlich ist auch unschwer zu erkennen, wo sich Olivier an Joseph Lortz, Heinrich Boehmer, Richard Friedenthal (Luther. Sein Leben und seine Zeit. München 1967) u. a. anlehnt. Atkinson nennt entsprechend seinem kulturell-sprachlichen Einzugsbereich Roland Bainton, dessen Lutherbiographie auch ins Deutsche übersetzt worden ist, Robert H. Fife, James MacKinnon und E. Gordon Rupp.

Atkinson verfolgt Luthers Lebensgang vom Gespräch mit Cajetan (12.–14. Oktober 1518) an. Die Frühtheologie des Reformators wird nicht in extenso berührt, bei Olivier übrigens auch nicht. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit dem zweiten »Hearing« für Luther: mit der Leipziger Disputation. Dann handelt der Verf. ausführlich über die Bannandrohungsbulle (15. Juni 1520) und über die Bannbulle (3. Januar 1521) und deren Wirkungen. In der Abhandlung über das Reichstagsgeschehen in Worms befinden sich längere Quellenpartien, die der englischsprachigen Welt so unkompliziert bisher wohl kaum zugänglich waren. Das Schlußkapitel enthält dann die Ereignisse um das Wormser Edikt bis hin zum Verteidigungsbrief Luthers an den Kaiser. Manches ist etwas unkritisch aus jahrzehntelanger Literatur übernommen, so z. B. die vielzitierte Schlußformel in Luthers Reichstagsrede; auch die Berichtsabfassung durch Spalatin (144. 152) wird unerörtert behauptet (s. dazu: Joachim Rogge: 1521–1971. Luther in Worms. Ein Quellenbuch. B: EVA; Witten: Luther 1971, 79). Atkinson vermittelt ein undifferenziert positives Lutherbild. Seine Schlußsätze: »He was one of the few men history remembers

for having taken a stand, and standing there against all comers till his death. Whatever friend or foe may say, Luther was the Reformation: he was the founder of Protestantism. It is the writer's hope that as men look back to the trial of Luther 450 years ago, they will not go back to him in history only but forward to him in thought. We have a long road to travel to catch up with him« (201).

Olivier leitet in seiner leicht lesbaren wie bei Atkinson für breitere Kreise bestimmten Darstellung ganz offenbar ein ökumenisches Interesse. Er druckt unter dem Titel »450 Jahre danach« (230) einen Auszug aus der Rede von Jan Kardinal Willebrands ab, die dieser auf der Tagung des Lutherischen Weltbundes 1970 in Evian-les-Bains gehalten hat. Er stellt in seinen Kapiteleinteilungen die hervorragenden Persönlichkeiten des ›Falles Luther‹ in den Jahren 1517–1521 in den Vordergrund: Albrecht von Brandenburg, Friedrich den Weisen, Cajetan, Miltitz, Leo X., Aleander, Karl V. Die Darstellung ist zügig, die Überschriften sind bisweilen etwas reißerisch und nicht ganz durch den folgenden Inhalt gedeckt: Der Skandal platzt, Der Prozeß am toten Punkt, Die Einheit in den letzten Zügen, Das letzte Plädoyer usf. Es könnte sein, daß das Buch mit diesem Thema in seiner französischen Fassung (Le Proces Luther: 1517–1521. P: Fayard 1971) noch stärkere Wirkungen hat als in der deutschsprachigen.

Es ist sehr wohl denkbar, daß die beiden angezeigten Bücher dazu helfen, Luther in der anglikanischen bzw. englischsprachigen Welt und im französischen Katholizismus bzw. im deutschsprachigen Raum mitten durch die Konfessionen hindurch bekanntzumachen. Hoffnungsvoll und in vieler Beziehung positiv registriert man die Tatsache, daß durch ihre Themenwahl zwei Autoren ihre Verbundenheit mit dem Wittenberger Reformator bekunden, die von ihrer Kirchenzugehörigkeit her dazu keinen unmittelbaren Anlaß hätten. So erwecken sie den lebendigen Eindruck, den man besonders Atkinsons Schlußsätzen entnehmen kann, daß die europäische Christenheit Luther nicht nur hinter, sondern in vieler Hinsicht auch wieder vor sich hat.

Berlin Joachim Rogge

Herbert Olsson: Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie. Uppsala: Almqvist & Wiksell 1971. 588 S. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 10.

Als Frucht eines langjährigen Studiums der Theologie Luthers ist aus der Feder Olssons, er war Professor für christliche Ethik an der Universität Uppsala, wenigstens ein grundlegendes Werk posthum veröffentlicht. Der Methode und Präzision Karl Holls verpflichtet, unternahm Olsson den Versuch, Luthers Theologie unter den Gesichtspunkten, die im Titel anklingen, zu erschließen. Damit faßte er Luthers Lehre vom Menschen, wie sie von der Theologie her klar wird, vom zentralen Sachverhalt ausgehend, grundsätzlich und in gewisser Weise neu an: »Als *Schöpfer* ist Gott in der gesamten Schöpfung wirksam, in allem, was er erschaffen hat, also auch im hervorragendsten seiner Geschöpfe, im Menschen. Der Mensch zeichnet sich als Geschöpf Gottes dadurch aus, daß er mit *Vernunft* geschaffen ist, und er unterscheidet sich darin von allen anderen Geschöpfen. Gott ist in dem von ihm mit Vernunft geschaffenen Menschen nun durch das *Gesetz* wirksam. Darum drückt das Gesetz die unzerstörbare Beziehung aus, in der der Mensch zu Gott steht« (5). – Hier ist – wie bahnbrechend auch von Wilfried Joest – der

Zusammenhang von Ontologie und Personalismus bei Luther beachtet.

Anmerken möchte ich gleich, daß die Bemühungen um den umstrittenen Zusammenhang Olsson nicht nur zur gründlichen Darstellung der Anschauung Luthers »vom Wirken Gottes im natürlichen Menschen durch das Gesetz« geführt haben, sondern auch einen zweiten Band konzipieren ließen, der »Luthers Anschauung in Bezug auf Philosophie und Theologie und damit zusammenhängende Fragen« (6) behandeln sollte. Schon auf dem Zweiten Internationalen Kongreß für Lutherforschung 1960 ging Olsson in seinem Beitrag »Die Lehre Luthers vom Gesetz« grundsätzlich auf den Philosophie-Theologie-Zusammenhang ein. Er unterstreicht – und das gehört zum Verständnis des vorliegenden Werkes hinzu – die Bedeutung der Philosophie anders als bei Lutherinterpreten üblich. Die Theologie befaßt sich mit dem, was Gegenstand des Glaubens, die Philosophie mit dem, was der Vernunft zugänglich sei (vgl. Luther und Melanchthon. Hrsg. von Vilmos Vajta. GÖ: V&R 1961, 62), da aber »es sich nach Luthers Anschauung realiter so verhält, daß das natürliche Gesetz, der Dekalog und die Gebote der Bergpredigt (bzw. des Neuen Testamentes), an und für sich identisch sind, und mit ein und demselben Begriff erfaßt werden, nämlich dem Begriff des Gesetzes« (169), könne auch die Philosophie »nicht umhin, sich in ihrer Art mit der Gottesfrage zu befassen«. Luthers »Auffassung von Philosophie und Theologie« stehe »in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner Lehre vom Gesetz bzw. von Gesetz und Evangelium«. Die Unsicherheit der heutigen »lutherischen Theologie« in Weltanschauungsfragen der Gegenwart sieht Olsson (vgl. Luther und Melanchthon, 62) dadurch verursacht, daß uns eine gründlichere Durchdringung dieser Fragen fehle. Seine Studien können hier einige Abhilfe schaffen, auch wenn die weitere Durchdringung des Verhältnisses von Theologie und Weltanschauungsfragen in der Gegenwart unter dem Einfluß Lutherscher Einsichten über Zusammenhänge zwischen Philosophie und Theologie noch bevorsteht. Olssons überaus gründliche Arbeit, die die verschiedensten Aspekte aller Fragen, die mit Schöpfung und Erlösung, Vernunft und Glaube, Gesetz und Evangelium in Verbindung stehen, behandelt – so konservativ und zugleich revolutionierend sie sich ausnimmt –, kann dafür besonders anregen. Die Lutherforschung, deren Mitglieder 1960 auf ihrem Kongreß interessiert aufnahmen, was O. vortrug, hat mit diesem Werk die dort in Aussicht gekommene Frucht erhalten. Die Problematik selbst hat noch an Aktualität gewonnen.

Daß es sich hier um eine ungemein schwierige und vielgeschichtete Tendenz in Luthers Denken handelt, um die Schwierigkeit, die jedem Theologen nach Luther damit gegeben ist, daß er Gesetz und Evangelium je recht zu unterscheiden wissen soll, zeigt gleich folgende Sachgegebenheit: »Obwohl Gott als Schöpfer in der gesamten Schöpfung wirksam ist, kann man eine zutreffende Auffassung von dem, was er als Schöpfer darstellt, nach Luther doch nur durch Gottes Offenbarung in Christus gewinnen, d. h. dadurch, daß man betrachtet, was *Gott als Erlöser* ist. Weiterhin: Obwohl der Mensch mit Vernunft geschaffen ist, besitzt man eine rechte Auffassung von dieser Vernunft nach Luther doch nur, wenn man weiß, in welchem Verhältnis sie zum *Glauben* steht. Und schließlich: Obwohl Gott ganz gewiß durch das Gesetz im Menschen tätig ist, kann die Bedeutung dieses Gesetzes und seines Werkes nach Luther doch nur in Verbindung mit dem *Evangelium* richtig erfaßt werden. Darum ist es nicht möglich, Schöpfung, Vernunft und Ge-

setz unabhängig von Erlösung, Glauben und Evangelium zu betrachten« (5). Das bestimmt nun alle Ausführungen, m. a. W., es kann die bei Luther vorliegende Ontologie nur theologisch enträtselt werden, und es kann die Wiedergewinnung der personalen Verbindung mit Gott nur glaubend real werden. Die »Unentrinnbarkeit« von Gott und die »Verkehrtheit des Menschen« (194ff) zeigen sich in der von Luther allen Menschen ontisch beigelegten »natürlichen Religion«. Gott als Schöpfer hält im Geschöpf das Wissen von dem »unentrinnbaren Verhältnis zu Gott als seinem Schöpfer« wach; dadurch, daß dies Wissen dem Menschen ins Herz geschrieben ist, kann der Mensch trotz seiner Verkehrtheit Gott unmöglich entfliehen« (195).

Das gilt auch durch das Gesetz, sogar in der Gewißheit, daß natürliches Gesetz und biblisch formuliertes Gebot »an und für sich identisch sind«, denn »*Gott* befiehlt«, er »richtet durch das Gesetz seinen Befehl an den Menschen« (169), freilich mit der kritischen Eingrenzung, daß ein Gesetz, »welches sich nicht in der Liebe, bzw. in den Werken der Nächstenliebe zusammenfassen ließe«, nicht als Wille Gottes denkbar ist (170). Aber nicht bloß die Abweisung menschlich willkürlicher Ver- und Gebote kommt hier als Problem, auch die Jeweiligkeit des Mir-Geltens bringt personale und funktionale Bezüge, auf die O. mehrfach eingeht. Mag es auch sehr formal gesagt sein: »Ein Ding ist, was Gott im Gesetz befiehlt, ein anderes, wie der Mensch das Gesetz auffaßt«, und soll es auch stimmen: »Dieser Unterschied und kein anderer ist es, der für Luthers Auffassung des Gesetzes entscheidend ist« (171), auf die schwierige Problematik des Findens von Gottes Willen hat O. vielleicht doch nicht genügend Bezug genommen, bzw. darauf, daß er stets unter der Bitte um Vergebung zur Erfüllung gebracht werden möchte. Daß gerade die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nicht nur vorausgesetzt zu bleiben hat, zeigt die nachstehende Passage: »nur das Evangelium [ermöglicht] eine rechte Auffassung der Befehle Gottes im Gesetz, während der Mensch, der nur mit dem Gesetz zu tun hat, die Befehle des Gesetzes nur verkehrt auffassen kann« (171). Gottes Wille kann also nicht objektiv im Gesetz erfaßt werden. Das bringt O. m. E. mit Recht gegen Ernst Troeltsch und auch gegen Holl vor, dürfte aber Anlaß zu weiteren Untersuchungen geben.

Die Grunderkenntnis Luthers, die sich auch bei O. durch alle Gedankengänge hindurch bewährt und neue Einsichten über die Zusammenhänge zwischen Vernunft und Evangelium formulieren läßt (ähnlich den Zusammenhängen zwischen Gesetz und Evangelium, das ohne letzteres nur »verkehrt« aufgefaßt wird), besteht in der Überzeugung, daß »der Mensch als Gottes Geschöpf in unauflöslicher Beziehung zu Gott« steht und, »sobald er als Mensch existiert, zur Gemeinschaft mit Gott erschaffen« ist (529), dies aber »nur durch das Wort erkannt oder verstanden werden« kann, weil eben »das Wort (verbum Dei) den Sinn von Gottes Werk in der Schöpfung angibt« (531).

Es ist in folgerichtigen Gedankengängen mit fünf Kapiteln und sachlichen Untergliederungen der äußerst breitschichtige Bereich der Anthropologie mit ihren Bezügen entfaltet: I. Das Gesetz, Gottes Wirken durch das Gesetz im natürlichen Menschen (7–147); II. Allgemeine Züge in Luthers Auffassung der natürlichen Religion und des natürlichen Gesetzes (148–210); III. Urstand und Sündenfall, Schöpfung und Sünde (211–368); IV. Das Verhältnis zwischen Gott, dem Schöpfer, und den erschaffenen Dingen (369–453); V. Grundzüge der Anthropologie Luthers (454–570). Unmöglich kann mehr als dieser

Überblick gegeben werden, wenn die Hauptbedeutung des Werkes nicht verkürzt werden soll, die ich darin sehe, daß hier an der schaffenden Wirksamkeit Gottes, wie Luther sie in Gesetz und Vernunft im Licht des sinngebenden Verbum Dei beschreiben konnte, die wirkliche Ontologie Luthers dargestellt wird, für die Joest bereits »Ontologie der Person« vorschlug (vgl. die Bemerkungen von Franz Lau dazu: LuJ 36 [1969], 108). Gleichwohl ist dankend zu vermerken, daß Ingemar Öberg als Ersatz für ein Sachregister in das Inhaltsverzeichnis genaue Angaben über den Inhalt der verschiedenen Abschnitte eingeführt und ein Literaturverzeichnis beigegeben hat. Zu bedauern ist der Umstand, daß Kap. V. keinen Anmerkungsapparat erhalten hat. Zwar sind die von O. bereits festgelegten 389 Anmerkungen im Text enthalten, aber nicht mehr aus dem hinterlassenen Material verifizierbar. Mit Apparat hätte dieser abschließende Teil des Werkes, der ohnehin durch Einbeziehung der Lehre vom Geist (Spiritus creator!), von Fleisch und Geist, totus homo, cor und conscientia besondere Konturen hat, allein über 200 Seiten Länge erhalten. So dankbar die Lutherforschung die Mühe der Rekonstruktion und Durchsicht bzw. Ergänzung einiger Fußnoten begrüßt, so dringend wird jeder Forscher den Wunsch haben, das im Stadium der Vorbereitung »in Form einer großen Anzahl von Exzerpten und Stellenhinweisen in einer Kartei« befindliche Material für die Fußnoten des letzten umfangreichsten Kapitels mitbenutzen zu können. Vielleicht wagt sich einer der Mitarbeiter an dieser Ausgabe noch einmal daran, die Erstellung der fehlenden Fußnoten zu versuchen. Auch an Literaturhinweisen sollte dabei nachgearbeitet werden. Ich kann mir nicht denken, daß Regin Prenter und Rudolf Hermann, um nur diese beiden für die Thematik des letzten Kapitels zu nennen, *nicht* berücksichtigt wurden, obwohl mit Löfgren (1960), Schloemann (1961) und Althaus (1962) die Literatur, die Öberg besorgte, schließt. Tatsächlich ist O. bis Dezember 1969 am Werk tätig gewesen und bis dahin und auch seither sind einschlägige Arbeiten zu den behandelten Fragen noch mehrfach erschienen. Auch wenn O. z. B. in der Darstellung des Gewissens in Luthers Anschauung sich nur mit Holl kritisch auseinandersetzt und Emanuel Hirsch in seinen Lutherstudien (I. Drei Kapitel zu Luthers Lehre vom Gewissen. Gütersloh: GVH 1954) nicht berücksichtigt, könnte doch eine etwas vollständigere Literaturangabe im Sinne einer von O. nicht mehr möglichen, aber doch erwarteten Orientierung vertretbar sein. – Die Herausgeber haben sich nicht nur um das Andenken Herbert Olssons oder Luthers, sondern um die Lutherforschung und darüber hinaus um Theologie und Ethik verdient gemacht.

Jena Horst Beintker

Ulrich Asendorf: Gekreuzigt und Auferstanden. Luthers Herausforderung an die moderne Christologie. HH: LVH 1971. 402 S. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums 25.

Diese Studie besteht aus zwei Hauptteilen. Drei Viertel des Buches befassen sich mit christologischen Entwürfen des 20. Jahrhunderts (Bultmann und seine Schüler, Gogarten, Sölle, Pannenberg, Moltmann, Barth), wobei die leitende Frage immer diejenige der Eschatologie bzw. der Auferstehung oder der Einheit von Kreuz und Auferstehung ist. Von Luther her führt der Verfasser einen »kritischen Dialog über Grundsatzfragen der modernen Exegese und Systematik« (7). Von Luther selbst ist aber erst im letzten Viertel des Buches ausführlich die Rede. Vieles

spricht für diese Verbindung zwischen Lutherforschung und moderner systematischer Arbeit. Die kerygmatische Theologie in ihren verschiedenen Vertretern hat sich immer wieder auf Luther berufen. Ebeling ist selber ein hervorragender Lutherforscher. Auch von katholischer Seite wurde immer wieder auf die Relation zwischen Luthers Ansatz und der modernen Existentialtheologie hingewiesen. Damit stellen sich Fragen, die aufzugreifen sind. Das hat schon Joest z. B. in seinem schönen und von Asendorf vielleicht nicht genügend berücksichtigten Buch »Ontologie bei Luther« einleuchtend unternommen.

Gegen die Intention von Asendorfs Buch ist also nichts einzuwenden, im Gegenteil. Die Durchführung stellt eine gewaltige Arbeit dar, insofern die führenden evangelischen Theologen unserer Zeit kritisch befragt werden auf ihr Verständnis von Kreuz und Auferstehung Christi hin. Wäre es aber nicht doch sinnvoller gewesen, mit Luther einzusetzen, um den Standort der Kritik gleich am Anfang näher zu bezeichnen (Das »anders als bei Luther« [83 u. a.] hängt etwas in der Luft!) und auch den Eindruck zu vermeiden, als würde Luthers Christologie, die abschließend zur Sprache kommt, auch heute *das* Wort zur Sache sein? Während sich die Untersuchung von Joest eindeutig als Lutherstudie versteht und versucht, die Einseitigkeiten der »personalen« Lutherdeutung zu durchbrechen, will Asendorf eher die Einseitigkeiten der »modernen« Theologie von Luther her korrigieren. Damit wird eine große Aufgabe angepackt, deren Recht wir nicht bezweifeln, aber vielleicht doch etwas anders durchführen möchten, denn an der geistesgeschichtlichen Entwicklung, die uns von Luther trennt, kommen wir nicht ohne weiteres vorbei. An irgendeiner Stelle der heutigen systematischen Arbeit und Kritik muß das eben doch auch zur Sprache kommen.

Asendorfs Lutherdeutung können wir allerdings auf weiten Strecken mitvollziehen. Mit Recht betont u. E. der Verfasser bei Luther die Einheit von Kreuz und Auferstehung, mit Recht weist er eine einseitige Betonung des Kreuzes bei Luther zurück. Sehr schön weist er die Beziehung auf zwischen Luther und der Alten Kirche und zeigt die Unterschiede zwischen Luther (Einheit von Kreuz und Auferstehung, eschatologische Ausrichtung der Theologie) und Thomas (satisfaktorische Kreuzestheologie). Unter diesem Blickwinkel finden sich viele interessante Hinweise, die weitere Forschungen anregen könnten, z. B. die Einheit Luthers mit dem Gottesdienstverständnis der Alten Kirche (368 ff) und überhaupt der Einfluß der liturgischen Tradition auf Luthers Theologie (364). Während Maurer die Verbindung zur Alten Kirche vor allem auf der Ebene des Inkarnationsgedankens und der Zweinaturentheologie sah, betont Asendorf sicher nicht zu Unrecht und im Anschluß an Aulén das Motiv der Auferstehung. Vieles ist allerdings nur angedeutet und bedürfte einer ausführlicheren Begründung. Der Teil über Luther ist vielleicht doch etwas zu kurz geraten, gerade wenn man bedenkt, wie sehr die Lutherdeutung der kerygmatischen Theologie doch eben ganz andere Akzente setzt, was eine sorgfältige und tiefgreifende Diskussion erforderlich macht.

In aller Dankbarkeit für das schöne Buch von Asendorf und trotz weitgehender Zustimmung sollen hier doch einige der Fragen genannt werden, die uns bei der Lektüre des Teiles über Luther gekommen sind. Wird es recht deutlich, daß Kreuzestheologie bei Luther nicht nur Konzentration auf das Kreuz Christi oder eine bestimmte Erlösungstheorie bedeutet, sondern viel grundsätzlicher

Gottes Handeln und Wirken »sub contraria specie«, wie es sich vollzieht bis wir einmal vom Glauben zum Schauen gelangen? Damit werden die Inkarnation (die bei Asendorf mehr im Hintergrund bleibt) und die Auferstehung nicht zweitrangig, aber auch sie stehen unter diesem Zeichen der Verborgenheit Gottes. Inkarnation bedeutet Verhüllung, und auch Auferstehung ist mit Wort, Heiligem Geist und Glauben zu verbinden. Würde, so gesehen, die Kreuzestheologie Luthers nicht gerade der Raum sein, in dem sich seine Rechtfertigungslehre entfaltet? Anläßlich verschiedener Ausführungen möchte man gerne mehr erfahren. Zum Beispiel wäre gerade Luthers Personbegriff in der Christologie, den der Verfasser als bekannt voraussetzt (302–304), doch wohl näher zu präzisieren, eine Aufgabe, die bis heute noch kaum gesehen, geschweige denn angepackt wurde. Auch die Verbindung zwischen der Zweinaturenlehre und Luthers Anthropologie (304) ist abgesehen von einigen Ausführungen von Maurer noch kaum untersucht worden. Auch Luthers Verwendung des Meritumbegriffes (344) in der Christologie (und auch des Cooperatiobegriffes auf der Ebene der Zweitnaturenlehre) sollte geklärt werden. Ob der traditionelle Gegensatz zwischen »spekulativ« und »soteriologisch« im Hinblick auf Luther nicht doch etwas zu mildern wäre? Im Unterschied zu Melanchthon hat sich Luther doch befaßt mit den göttlichen Geheimnissen, z. B. mit der immanenten Dreieinigkeit, mit der communicatio idiomatum, und das nicht nur in den Disputationen!

Diese Fragen bezeichnen künftige Aufgaben, wie sie auch das Anregende von Asendorfs Studie zum Ausdruck bringen.

Strasbourg Marc Lienhard

JAN AARTS: Die Lehre Martin Luthers über das Amt in der Kirche. Eine genetisch-systematische Untersuchung seiner Schriften von 1512 bis 1525. Helsinki 1972. 320 S. = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 15.

Nach Wilhelm Brunotte und Hellmut Lieberg legt der Katholik Jan Aarts eine umfängliche Untersuchung zum Amtsverständnis Luthers vor, aber stärker als seine Vorgänger stellt er dieses in den Zusammenhang der Ekklesiologie Luthers. Bei deren »genetisch-systematischer« Deutung greift Aarts auf die »Dictata super Psalterium« zurück. Gegenüber den früheren Bearbeitern desselben Themenkreises ist das ein Gewinn, der aber insofern problematisch wird, als natürlich die Bände WA 3 und 4 zugrunde gelegt werden mußten. Über diese dem Verfasser nicht anzulastenden Mängel hinaus erhebt sich freilich die gewichtigere Frage, ob speziell für das Amtsproblem sich ein geschlossenes Bild von Luthers früher Auffassung wird entwickeln lassen. Aarts widmet sich auch mehr der ekklesiologischen Fragestellung, wobei die Arbeiten Wilhelm Maurers zur Sache ihm bekannt sind, seine Darstellung aber nicht beeinflußt haben. Insgesamt zeigt sich Aarts der Argumentation Karl Holls und seiner Nachfolger sachlich verbunden (siehe Thesen auf Seite 102). Der Inhalt des Ministeriums wird entsprechend vom Inhalt des Worts bestimmt. Diese These stimmt zum Sachverhalt in den Schriften Luthers nach 1517, die der Verf. zutreffend analysiert, ohne aber freilich anzumerken, daß Autoren wie Johannes Heckel und Karl Gerhard Steck (dieser zu Ambrosius Catharinus) ihm kräftig vorgearbeitet haben. Schade ist, daß die christologischen Aspekte der Ekklesiologie während dieser Entwicklungsperiode Luthers wenig im Blick bleiben (z. B. der so elementare Aspekt »Hauptschaft Chri-

sti«). Seite 162 ff wäre dazu voller Anlaß gewesen! In der Terminologie schwankt der Verf., was natürlich Luthers Sprachgebrauch nahelegt. Er spricht einmal von »geistiger«, dann wieder von »geistlicher« Kirche, ohne daß die scheinbare Aporie (»geistige und leibliche Kirche«) mittels des Absconditätsdenkens Luthers gelöst wird, so richtig an sich die Herausarbeitung von Luthers These von den zwei Kirchen (221) ist.

Auch dieses Stichwort veranlaßt Verf. nicht zur Auseinandersetzung mit Heckels bekannter Studie. Die Ergebnisse Seite 221 f über die zwei Seiten der Kirche, »die aufeinander ausgerichtet« sind, zielen in die richtige Richtung. Interessant ist des Verfassers These, daß sich bei Luther im Blick auf das Amt eine doppelte Gedankenreihe vorfinde. Wenn er über die göttliche Sendung des Amtes spreche, so rede er über die Sendung durch die Gemeinde, doch lasse er den Delegierungs- und Ordnungsgedanken weg. Wenn er dagegen vom Amt im Zusammenhang mit dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen spreche, bringe er den Delegierungs- und Ordnungsgedanken, ohne die göttliche Stiftung des Amtes zu erwähnen. Mir scheint diese säuberliche Aufteilung zu schematisch. Der Ordnungsgedanke müßte intensiver untersucht werden, wofür bei Brunotte schon wichtige Hinweise gegeben sind. Für Ekklesiologie und Amtslehre hält Verf. das Stichjahr 1517 für ausschlaggebend. Vor 1517 gelte die äußere Kirchenzugehörigkeit als conditio sine qua non der inneren Kirchenzugehörigkeit, nach 1517 könne man zur inneren Kirchengemeinschaft gehören, während die äußere communio zerbrochen ist. Handelt es sich hier wirklich um einen Unterschied, oder nicht eher um situationsbedingte Akzentverlagerungen bei gleichbleibender ekklesiologischer Grundanschauung? Die Heraushebung des Jahres 1517 überzeugt auf keinen Fall. Die Arbeit ist (zu) breit angelegt, aber auf weiten Strecken wird man ihren Analysen mit Gewinn folgen. Neu ist die Meinung des Verf., die er bei der Lösung der Spannung priesterlicher/kirchenamtlicher Verkündigungsauftrag geradezu für den entscheidenden Schlüssel hält, daß Luther die eigene Funktion der Priestergläubigen (derer, die als Glaubende eo ipso Priester sind) in der »Verkündigung des inneren Wortes« gesehen habe, während dem Amtsträger die Verkündigung des »äußeren« Wortes aufgetragen sei. Vielleicht meint Verf. damit etwas Richtiges; ausgedrückt wird diese Meinung aber so, daß ein unvereinbarer Widerspruch zu Luthers Auffassung von Wort, Geist, Schrift, instrumentaler Bedeutung des Wortes (mindestens nach 1521) aufzubrechen scheint. Der Verf. meint doch wohl eigentlich »öffentliche« und »private«, von Mensch zu Mensch gehende Verkündigung. Aber er begründet dies 318 ff so eigenwillig, daß Luther damit kaum getroffen ist und man die Schlußthesen auch nicht durch die früheren Analysen gedeckt sieht. Mir scheint, daß der Verf. am Schluß seiner Untersuchung neuere katholische Fragestellungen in Luther einträgt. Korrigenda: Honselmann (nicht Honzelmann); Tuchel (nicht Tuckel); beides durchgehend zu korrigieren.

Neuendettelsau

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Hans Otto Spillmann: Untersuchungen zum Wortschatz in Thomas Müntzers deutschen Schriften. Berlin, New York 1971. XI, 221 S. = Quellen und Forschungen zur Sprache und Kulturgeschichte der germanischen Völker NF 41.

Müntzers schriftliche Hinterlassenschaft ist von der Germanistik bis auf wenige Ausnahmen in jüngster Zeit (Joachim Schildt, M. M. Gussmann) völlig übergangen wor-

den. Spillmann, der zur kritischen Ausgabe von Müntzers Schriften und Briefen ein Glossar beigesteuert hat, betritt mit seiner sprachwissenschaftlichen Untersuchung von Müntzers Schriften Neuland. Seine Arbeit ist 1969 als Marburger phil. Diss. angenommen worden. Es ist seine Absicht, die inhaltliche Gliederung und Schichtung von Müntzers Wortschatz in den liturgischen und politisch-polemischen Schriften von 1523/24 und in beiden deutschen Fassungen des Prager Manifests aufzuzeigen. Die Entscheidung, den Briefwechsel ganz beiseite zu lassen, ist anfechtbar, da ein Großteil der Müntzerbriefe ab 1521 mit der Thematik der Müntzerschriften übereinstimmt. Das gilt vor allem auch für den Sendbrief an die Brüder zu Stollberg, der ebenfalls unberücksichtigt blieb, obgleich ihn Müntzer in Druck gab.

Die ca. 3 300 verschiedenen bei Müntzer vorkommenden Wörter ordnet Sp. nach dem Begriffssystem von Rudolf Hallig und Walther von Wartburg, das am Neufranzösischen gewonnen wurde. In das Begriffssystem werden nur rund 1 400 Grundlexeme eingereiht, d. h. Grundbegriffe, die unter synchronischem Aspekt in den verschiedenen Wortzusammensetzungen und Ableitungen zu erkennen sind. Von diesem methodischen Ansatz aus gibt Sp. einen Überblick über Müntzers Wortschatz. Gleichzeitig lassen sich weiterführende Beobachtungen ablesen. So bezeichnen z. B. 23 % des Inventars der Grundlexeme Begriffe für das seelisch-geistige Wesen des Menschen. Das ist »ein klarer Hinweis darauf, daß hier der Schwerpunkt der Aussage liegt« (34). In der Abteilung »Bewegungen und Haltungen« haben »gerade die Indikatoren höchste Indizes ..., die den Bereich der Zerstörung oder Vernichtung betreffen« (17). Bei der Abteilung »Gefühle« dominieren die Untergruppen der negativen Gefühle und zeigen »eine vorwiegend ablehnende Haltung zur Umwelt« (19) an.

In einem zweiten Arbeitsgang untersucht Sp. die bedeutendsten sprachlichen Felder, die durch eine Konzentration von Grundlexemen besonders markiert sind. Voran steht das sprachliche Feld der intellektuellen Eigenschaften und Fähigkeiten des Menschen. Es folgt eine Untersuchung der sprachlichen Felder der »Täuschung«, des »Rechts und Gerichts« und der »Armut«. Als Ergebnis kann festgehalten werden, »daß Müntzer alle menschliche geistig-seelische Betätigung unter dem Maßstab ihrer Gottbezogenheit beurteilt« (80). Es zeigt sich auch, daß den Seelsorger und Polemiker Müntzer Lüge und Betrug als Mittel zur Verführung der Menschen stark beschäftigt haben. »Im sprachlichen Feld des ›Rechts‹ und ›Gerichts‹ findet Müntzers Bemühen seinen Niederschlag, dem vielgestaltigen Walten der Täuschung und der Liebe das gegenüber zu stellen, was wahr ist. Wahrheit findet sich nur bei Gott ... Da Wahrheit die Grundlage der Gerechtigkeit ist, gesteht Müntzer Recht und Richten nur Gott zu oder ... den Auserwählten« (81). Das sprachliche Feld der »Armut« zeigt, »daß das Elend der Menschen vorwiegend geistlicher Natur ist« (82). In einem Exkurs über den Wortschatz im Umkreis von »Reputation« und »Ehre«, sowie über Obrigkeitsbezeichnungen, legt Sp. dar, daß sich Müntzers Obrigkeitsfeindlichkeit »aus seiner Anschauung der vollkommenen geistlichen Bedürftigkeit des Menschen« ergibt (84).

Ein drittes Kapitel ist den sprachlichen Bildern gewidmet. Bei der besonderen Bedeutung des Wassers in Müntzers Metaphorik und bei einer Fülle anderer Bilder macht sich der Einfluß der Bibel bemerkbar. Die letzten drei Kapitel enthalten im wesentlichen Wortlisten, zunächst eine Liste

der Schlag- und Scheltwörter Müntzers, sodann eine Liste der Fremdwörter und schließlich ein umfangreiches Verzeichnis aller in den genannten Müntzerschriften vorkommenden Wörter, das durch Rückverweise teilweise zugleich als Register eingerichtet ist.

Sp. hat mit seinen Wortschatzuntersuchungen einen wichtigen Beitrag zur Erschließung von Müntzers Schriften geleistet. Die Problematik seines methodischen Ansatzes sieht er z. T. selbst (9 f). Ähnliche Arbeiten über einen Müntzerzeitgenossen, die einen Vergleich möglich machen, existieren nicht. Erst dann könnten eine Reihe von Folgerungen genauer überprüft werden, die Sp. aus der unterschiedlichen Besetzung der einzelnen Sprachfelder zieht. Fragen erheben sich aber auch ohne diese Vergleichsmöglichkeit. Differenziert Müntzer wirklich so genau bei der Verwendung der Begriffe aus dem sprachlichen Feld der intellektuellen Eigenschaften und Fähigkeiten, wie es nach Sp. Aufbereitung aussieht? Bei »Gemüt« wird die unterschiedliche Verwendung von ihm selbst nachgewiesen. Maron hat kürzlich mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß der für Müntzer wichtige Begriff »Urteil« primär auf das sprachliche Feld von »Recht und Gericht« bezogen ist und nicht fast ausschließlich in das Feld von »erkennen und Erkenntnis« gehört, wie Sp. angibt (Gottfried Maron: Thomas Müntzer als Theologe des Gerichts. ZKG 83 [1972] 195 f, Anm. 3a). Das Ergebnis der Untersuchung des sprachlichen Feldes der »Armut« kann ebenfalls nicht kritiklos übernommen werden, zumal Sp. damit den durch Carl Hinrichs überwundenen Gegensatz zwischen Armut und Kreuzestheologie Müntzers neu zur Geltung bringen will (76). An dieser Stelle wird die Grenze von wortstatistischen Untersuchungen offenbar. Der Gefahr, aus den Beobachtungen an Müntzers Wortschatz zu weitgreifende Schlüsse zu ziehen, ist Sp. auch sonst nicht immer entgangen. So sieht er in der Tatsache, daß die zur Untergruppe »Ackerbau, Viehzucht, Gärtnerei« gehörenden Grundlexeme einen verhältnismäßig hohen Anteil des Inventars ausmachen, einen Beleg für die Bedeutung des Bauernstandes als Hauptadressat Müntzers, ohne die starke landwirtschaftliche Prägung der Zeit Müntzers (Ackerstädtchen Allstedt!) mit zu bedenken (23 f). Und wenn er feststellt, daß »Müntzer dem ›Schönen‹ gegenüber mißtrauisch und ablehnend« sei, weil die Bezeichnungen für »ästhetische Gefühle« in den politisch-polemischen Schriften »fast ausschließlich ironische bzw. abwertend negative Bedeutung tragen« (68), so liegt das Kurzschlüssige dieser Folgerung auf der Hand. Vermutlich werden unter der Arbeit mit Sp. Untersuchungen weitere kritische Erwägungen nicht ausbleiben. Der Grund für die mangelhafte Zuverlässigkeit von Sp. Einzelergebnissen ist wohl teilweise in der ungenügenden Kenntnis der Müntzerforschung zu suchen. Die Fehler im biographischen Abriß sind dafür instruktiv: Müntzer ist am 27. Mai hingerichtet worden (1). Der Lutherbrief ist an Johann Rühel gerichtet und findet sich WA Br 3, 516, 34–35 (2, Anm. 5). An der Autorschaft Melanchthons bezüglich der »Histori Thome Muntzers« ist nicht mehr zu zweifeln (ebd). Müntzers Gelehrsamkeit sollte nicht mit der gängigen Brieffloskel »vir perdoctus« belegt werden (1). Auch in der Benutzung der Sekundärliteratur hat Sp. nicht immer eine glückliche Hand. Trotz der Ausstellungen und Anfragen soll nicht verkannt werden, daß in Sp. Wortschatzuntersuchungen ein wertvolles Hilfsmittel bei der Interpretation von Müntzertexten vorliegt.

Krummenhennersdorf Siegfried Bräuer

Heide Stratenwerth: Die Reformation in der Stadt Osnabrück. Wiesbaden: Steiner 1971. 183 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 61.

Diese Arbeit, eine Dissertation aus der Schule Ernst Walter Zeedens vom Jahre 1969, gehört in den großen Zusammenhang der Bemühungen, durch zahlreiche und sorgfältige Detailstudien, die sich insbesondere auf die Stadt konzentrieren, ein möglichst exaktes und ausgewogenes Bild von den Kräften und Tendenzen zu gewinnen, die zur Auseinandersetzung mit, bzw. dann zur Durchsetzung der Reformation in den jeweiligen Gebieten führten. In der sorgsam abgewogenen Einleitung (1–13) hebt die Verf. mit Recht hervor, daß die Reformation noch lange Zeit in den erst allmählich sich bildenden konfessionellen Lagern als innerkirchliche Reform verstanden wurde; daß häufig genug dazu soziale und wirtschaftliche Fragen stärker im Vordergrund standen als die religiösen Probleme; und daß endlich sämtliche Quellen aus dieser Zeit erst sorgfältig auf ihre »Tendenzen« abgehorcht werden müssen, ehe man ihre Angaben übernimmt. So selbstverständlich derartige Überlegungen auch klingen mögen: es besteht leider Grund genug, sie immer noch einmal zu wiederholen!

Von dieser Position aus werden nun in einem ersten Kapitel die vorreformatorischen Verhältnisse in Osnabrück dargestellt (15–27). Die rechtlichen Strukturen werden sehr schön deutlich, sehr viel weniger läßt sich das von den sozialen und insbesondere den wirtschaftlichen Gegebenheiten sagen – und von den Stimmungen und der geistigen Mentalität in der Stadt ist praktisch überhaupt nicht die Rede. Der Hinweis auf vereinzelte antiklerikale Äußerungen besagt ja noch nichts, zudem selbst diese Andeutungen mit dem Hinweis auf die insgesamt »intakten Strukturen« sogleich wieder eingeebnet werden. Damit droht freilich sogleich das ganze Bild schief zu werden. An die Stelle einer möglichst minutiösen und differenzierten Erhellung der tatsächlichen Verhältnisse in *Osnabrück* – wozu hier wie andernorts Stimmungen, Erwartungen, Unruhen usw. in ganz elementarer Weise hinzugehören, wie der Blick in jede Stadtchronik der Zeit lehrt – tritt die Nachzeichnung einer eben doch mehr oder weniger abstrakten Rechtslage. Daß von *diesem* Vergleichspunkt aus kein zwingender Grund für irgendwelche wesentliche Veränderungen vorlag, leuchtet ein; weniger wohl, daß die Verf. offensichtlich der Meinung ist, die Reformation ließe sich, zumindest was ihren Erfolg bzw. Mißerfolg anbelangt, im entscheidenden von solchen Voraussetzungen aus begreifen.

Ebenfalls mit der Vorbereitung der Reformation beschäftigt sich das 2. Kapitel (29–95), das das Auf und Ab der lutherischen Bewegung zum Thema hat. Sehr schön wird nun herausgearbeitet, daß reformatorische Gedanken bei den städtischen Unruhen von 1525 nur *ein* Moment unter anderen gewesen sind (wenn auch stärker ausgeprägt als beispielsweise in Münster!) und daß diese Gedanken um so mehr abnahmen, je höher die soziale Stellung war. Freilich, die konkreten städtischen Hintergründe bleiben dunkel. Es ist ja nicht so, daß nur das »Volk« sich den neuen religiösen Vorstellungen zugewandt hätte, sondern gerade auch einflußreiche Bürgerfamilien finden wir unter den Anhängern dieser Lehre (48 ff)! Leider kommt die Darstellung gerade hier über das altbekannte Schema von der unruhigen Bevölkerung einerseits und dem vorsichtig taktierenden Rat andererseits nicht hinaus. Das liegt sicher zu einem guten Teil an der Quellenlage; aber auch daran, daß diese Quellen

kaum jemals kritisch hinterfragt oder genauer durchleuchtet werden. Wie komplex und kompliziert – und leider auch durch diese Untersuchung nach wie vor undurchsichtig! – die Entwicklung tatsächlich verlief, mögen einige Beispiele verdeutlichen: 1528 wird die lutherische Bewegung noch zurückgedrängt, 1529/30 folgen schwere Jahre für die Stadt, doch erst 1532 flammt die evangelische Lehre wieder auf, gewinnt 1533 außer dem Dom alle Kirchen in der Stadt, um sich im gleichen Jahr dem Predigtverbot des Rates zu beugen und dann bis 1542 kaum noch greifbar zu sein, gleichwohl aber in eben dieser Zeit einen mehrfach konstatierten (93. 97) tiefgreifenden Bewußtseinswandel in der Bevölkerung für die Reformation herbeizuführen!

Der Auftakt zur Reformation (3. Kap., 97–108) steht dann im Zusammenhang mit den verwickelten Plänen des neuen Bischofs und Landesherrn Franz von Waldeck. Fragwürdig erscheint mir die These, wonach Martin Bucer der geistige Vater dieser Reformabsichten gewesen sei (101 f). Völlig unvermutet und unvermittelt erscheint nun in Osnabrück ausgerechnet der Rat als Motor der Reformation (106 f)! Die Einführung der Reformation selbst, von der im 4. Kapitel die Rede ist (109–155), hebt die Kirchenordnung von Hermann Bonnus besonders hervor sowie die konkreten Schritte, die zu ihrer Durchführung unternommen wurden. Die Motive des Rates, so erfahren wir, waren vor allem politischer Natur – wobei der leise Hinweis auf einen »gewissen Druck der Bürger« nicht fehlt (126). Die altgläubige Opposition nahm diese Entwicklung jedenfalls aufs ganze gesehen mehr oder weniger resigniert hin. Erst durch die Niederlage der Schmalkaldener ändert sich das. Merkwürdigerweise beharrt nun jedoch ausgerechnet der Rat bei der neuen Kirchenordnung und leistet dann ganz offensichtlich zusammen mit breiten Teilen der Bürgerschaft hinhaltenden Widerstand gegen die Durchführung des Interims (Kap. 5, 157–171)!

Zusammengefaßt: Die Arbeit bietet einen klaren und gut disponierten Bericht über die Einführung der Reformation in Osnabrück aufgrund der vorliegenden Quellen. Diese selbst werden allerdings kaum irgendwo durchleuchtet. So fehlt fast ausnahmslos der interpretierende Vergleich mit ähnlichen Situationen in Städten des gleichen Raumes. Kaum berücksichtigt, d. h., zur Erhellung der Vorgänge herangezogen, sind die wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Materialien. Vor allem aber erstaunt die nahezu völlige Abstinenz gegenüber religiösen und theologischen Fragestellungen. Die Verf. bringt das Kunststück fertig, über die Reformation in Osnabrück zu schreiben, ohne anders als mit Randbemerkungen auf die Themen hinzuweisen, die damals doch – wenn auch sicher nicht ausschließlich – in außerordentlichem Maße die Menschen umtrieben, aufwühlten. Daß unter solchen Voraussetzungen wesentliche Vorgänge im Ablauf der Reformationsgeschichte Osnabrücks gar nicht in den Blick kommen oder aber da, wo sie sich aufdrängen, dunkel und zusammenhanglos bleiben müssen, liegt auf der Hand. Darin liegt die klare Grenze dieser Untersuchung.

Münster — Martin Greschat

Karl Erich Born: Moritz von Sachsen und die Fürstenverschwörung gegen Karl V. DA: WB 1972. 49 S. = Libelli 340; unv. Nachdruck aus HZ 191 (1960), 18–66.

Der Verf. gibt eine kurze und klare Darstellung der äußeren Politik von Moritz von Sachsen in den Jahren 1547 bis 1553. Er stützt sich dabei ausschließlich auf die gedruckt vorliegenden Quellen, die er gründ-

lich bedacht hat, um eine neue Sicht zu gewinnen. Seine Frage ist dabei: »War also Moritz' Zusammenarbeit mit Ferdinand in Linz und Passau nicht nur Ergebnis einer momentanen Schwenkung, sondern schon länger von ihm angelegt? Und war die stärkste Trumpfkarte in seinem politischen Spiel nicht Frankreich, sondern Ferdinand?« (20 f) Born kommt zu dem Ergebnis, da er die Sicherung des Moritz 1547 Zugefallenen als einziges Motiv seines Handelns ansieht (66), »die Sicherung gegen eine ernestinische Restitution in Kursachen war die Frage einer bestimmten und dauerhaften politischen Konstellation im Reich. Kernstück einer solchen dauerhaften politischen Konstellation im Reich war ein enges Einvernehmen mit Ferdinand. Das französische Bündnis war Hilfsmittel und Druckmittel.« Moritz ist damit nicht mehr ein Fürst, der für das Evangelium handelt oder ein Verteidiger fürstlicher Libertät. Sieht man allein diese Linie, wäre Moritz' Bruder August in seiner Anlehnungspolitik an die deutschen Habsburger der Vollstrecker der Absichten seines Bruders. Das ist mir zweifelhaft. Moritz' Ziel scheint mir, seit er sich 1547/48 von der Vormundschaft seiner Räte frei gemacht hatte, eine unabhängige Politik zu sein, die stets auf mehreren Wegen zugleich betrieben wird. Im Herbst 1551 steht neben dem Bündnis mit Hessen und Frankreich die Verbindung mit König Ferdinand, neben denen der umfangreich vorbereitete Versuch läuft, den Landgrafen Philipp durch eine Fürbitte vieler Fürsten frei zu bekommen. Erst als der Feldzug schon beginnt, läßt Moritz die Verbindung zum Kaiser fallen. Dazu handelt Moritz, der im persönlichen Verkehr sehr impulsiv sein konnte, in der Politik äußerst beherrscht und zum Kompromiß bereit, so mit dem Leipziger Interim, bei der Belagerung Magdeburgs, in der Passauer Abrede und nochmals bei seiner Unterschrift unter den Passauer Vertrag, dessen Frucht der Augsburger Religionsfriede wurde. Moritz hatte damit als Vertreter der zweiten Generation der Reformationsfürsten den weiterführenden Weg für die deutsche Politik gefunden, als die erste Generation noch regierte mit Johann Friedrich von Sachsen, Philipp von Hessen und Karl V. Dadurch war er, wie auch der Verfasser sagt (66), »allen deutschen Landesfürsten seiner Zeit an politischem Scharfblick und Weite des politischen Horizonts überlegen«.

Die Vielschichtigkeit des Handelns von Moritz konnte der Verf. nicht darstellen, weil sie einerseits den Rahmen eines Aufsatzes gesprengt hätte, und andererseits die innersächsischen Quellen zum allergrößten Teil noch ungedruckt sind. So kann der Abstieg Christophs von Karlowitz vom Planer der sächsischen Außenpolitik zum nur ausführenden Rat, der 1552 keine eigenständige Rolle mehr hat, nicht sichtbar werden. Deshalb wird die Haltung seiner evangelischen Untertanen als Motiv für Moritz' Handeln nur am Rande erwähnt (44). Diese war aber allein der Grund, der eine evangelische Fürstenkoalition gegen Moritz gefährlich werden lassen konnte. Durch die von Born nicht berücksichtigte wirtschaftliche Blüte seiner Lande und seine Beziehungen zu vielen Söldnerführern war Moritz sonst allen evangelischen Fürsten und auch der entstehenden Koalition überlegen. Eine bessere Antwort auf die Frage nach den Motiven des Handelns von Moritz wird sich erst geben lassen, wenn die von der Historischen Kommission der Sächsischen Akademie der Wissenschaften herausgegebene Korrespondenz des Kurfürsten Moritz mit den drei noch geplanten Bänden in den nächsten Jahren vollständig erscheinen wird. Es wird sich dabei zeigen, daß man Moritz kaum auf ein Motiv fest-

legen kann, vielmehr wird man sagen müssen, daß vieles ihn bewegte, aber durch seinen frühen Tod nicht mehr zu einer sichtbaren Einheit kam.

Seifertshain Johannes Herrmann

PETER F. BARTON: Um Luthers Erbe. Studien und Texte zur Spätreformation. Tilemann Heshusius (1527–1559). Witten: Luther 1972. 261 S. = Untersuchungen zu Kirchengeschichte 6.

Der Wiener Kirchenhistoriker legt mit diesem Buch über die ebenso eigenwillige wie seit jeher umstrittene Gestalt des lutherischen Theologen Tilemann Heshusius ein erstes Teilergebnis seiner langjährigen Forschungen vor. Vor uns entsteht das Bild von Kindheit und Jugend des Weseler Patriziersohnes, wir erleben seinen theologisch bedeutsamen Aufenthalt in Wittenberg und folgen ihm dann in die Städte seines ersten Wirkens: Goslar, Rostock und Heidelberg. Zwei thematische Komplexe hat Barton recht geschickt in die Schilderung dieses Lebensweges eingeschaltet: die lutherische Lehre vom Bann und Heshusens Verhältnis dazu (62–120) sowie seine Position beim Ausbruch des Heidelberger Abendmahlsstreites (196–225). Vorangestellt ist der Studie eine wichtige grundsätzliche Besinnung über die inhaltliche wie auch begriffliche Abklärung der Bereiche »Reformation« und »Orthodoxie« (7–18). Barton plädiert mit Eifer dafür, die zweite Hälfte des 16. Jh. als »Spätreformation« zu bezeichnen – statt, wie bisher allgemein üblich, als »Frühorthodoxie«; nicht ohne Grund weist er darauf hin, daß der Augsburger Religionsfriede von 1555 doch wohl ein allzu äußerlicher und noch dazu ein territorial zu begrenzter Einschnitt gewesen ist, um das Ende der europäischen Reformationsbewegung signalisieren zu können. Allerdings sind es ja nicht nur solche äußeren Fakten gewesen, die dazu geführt haben, daß sich – und zwar für den Bereich des deutschen Luthertums – für die zweite Hälfte des 16. Jh. die Bezeichnung »Frühorthodoxie« im Unterschied zur vorangegangenen Epoche der »Reformation« durchgesetzt hat: So wenig erforscht jene spätere Zeit in der Tat ist und so richtig Bartons Behauptung wenigstens in den Grundzügen ist, daß das Luthertum von 1570 dem des Jahres 1540 ähnlicher sieht als dem von 1630 – *das* Kennzeichen, an dem er den Unterschied von Spätreformation und Frühorthodoxie meint ablesen zu können, nämlich die veränderte Einstellung zur doctrina, die hier primär als »System«, dort jedoch in erster Linie als »allumfassendes Bekennen« (13 f) begriffen würde, trägt diese Beweislast in keiner Weise. Bis in die Spätorthodoxie hinein ließe sich jedenfalls unschwer nachweisen, daß *diese* Alternative eine künstliche, von den Quellen her nicht zu belegende, weil polemische aus einer späteren Zeit ist, der es nicht darauf ankam, die altprotestantische Orthodoxie zu verstehen, sondern sie im Interesse des eigenen Anliegens zu verurteilen!

Überhaupt ist die Vorliebe Heshusens für zugespitzte Alternativen und das Argumentieren in plakativer Schwarz-Weiß-Manier auch seinem Biographen nicht fremd. Schon rein formal kommt auf weite, oft ermüdend weite Strecken allein Heshusius zu Wort: durchweg begegnen ihm, wohin er auch kommt, kirchliche Gleichgültigkeit oder gar Böswilligkeit. Ohne Frage hat Heshusen – wie zahllose entschiedene lutherische Theologen vor und nach ihm – sich und seinen Lebensweg so begriffen: als leidenden Zeugen und mutigen Bekenner für die echte evangelische Wahrheit! Aber es enttäuscht nun doch, wenn die vorliegende Darstellung

diese theologischen Voraussetzungen des 16. Jahrhunderts insgesamt unreflektiert und immer wieder wie selbstverständlich übernimmt. Das städtische Kirchenregiment in Goslar (49–58), die Auseinandersetzungen zwischen der Universität Rostock und dem Herzog (142–150) und endlich die komplizierten Verwickelungen von theologischer Position und kirchenpolitischem Engagement in Heidelberg (163–169) werden nahezu ausschließlich durch die Brille von Heshusen gesehen. Alle politischen Fragestellungen, erst recht die sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen, treten über Gebühr zurück; tatsächlich jedoch würden erst auf diesem Hintergrund die Zusammenhänge durchsichtiger, würde auch die Eigenart des *Theologen* Heshusius in dem Berechtigten seines Anliegens wie zugleich in der Fragwürdigkeit seiner Position wirklich plastisch gegenwärtig. Darum allerdings, so scheint mir, muß es gehen, wenn wir in Heshusen als dem »typischen Vertreter seiner Epoche« (15) mit den theologischen Grundproblemen seiner Zeit, also den spannungsreichen Jahrzehnten der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, wirklich konfrontiert werden sollen.

Der große, nachdrücklich hervorzuhebende Vorzug dieses Buches besteht in dem außerordentlich reichen Material, das es bereitstellt. Seine Grenze, so läßt sich zusammenfassend formulieren, liegt in demselben Faktum. Die Masse des Stoffs, das interessante Detail – sie überwuchern nicht selten die grundsätzlich angeschnittene Thematik, wodurch schließlich die klare Linienführung sich verliert. Einige Anfragen in diesem Sinne habe ich hier anzudeuten versucht. Sie ließen sich, gerade auch was die Form der Darstellung anbelangt, unschwer vervielfältigen. Geradezu ein Ärgernis stellen die in den Text eingefügten langen Quellenzitate dar, die auf jeden Fall in einen besonderen Anhang gehört hätten! So bleibt insgesamt zu hoffen, daß die weiteren Untersuchungen, die Barton dankenswerterweise zu diesem hochinteressanten Thema der späten Reformationszeit und der beginnenden Orthodoxie angekündigt hat, in formaler wie auch in grundsätzlich theologischer Hinsicht kritischer durchleuchtet und systematisch griffiger gestaltet werden. Der Leser wird es ihm auf jeden Fall zu danken wissen!

Münster i. W. Martin Greschat

Gottfried Adam: Der Streit um die Prädestination im ausgehenden 16. Jahrhundert. Eine Untersuchung zu den Entwürfen von Samuel Huber und Aegidius Hunnius. NK: NV 1970. 224 S. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 30.

Es ist ein ausgesprochen reizvoller Einfall, sich auf dem Wege über die theologische Gedankenwelt eines – zugegebenermaßen *nicht* exemplarischen – Mannes den Auseinandersetzungen um die Prädestinationslehre in der frühen protestantischen Orthodoxie zu nähern. Dieser Einfall erweist sich überdies als ausgesprochen fruchtbar, weil die Position von Samuel Huber in allen Lagern – wenn auch aus unterschiedlichen Gründen – als eine derartige Herausforderung empfunden wurde, daß man sie unmöglich mit Stillschweigen übergehen konnte. Am roten Faden dieser Auseinandersetzungen führt die Arbeit – eine Bonner theol. Diss. aus dem Jahre 1968 – nun die verschiedenen theologischen Positionen des deutschsprachigen Protestantismus vor, die großen Gegensätze ebenso wie die kleineren Differenzen, die Auffassungen der erfolgreichen Schultheologen und die ihrer zustimmenden Gefolgschaft. Im ersten Teil (29–49) wird der Knoten geschürzt: Das Mömpelgarder Religionsgespräch im Jahre 1586 läßt u. a. in der Frage der Prädestination die Überzeugungen von

Theodor Beza und Jakob Andreä aufeinanderplatzen. Sehr pointiert läßt die Darstellung den grundsätzlichen Gegensatz im Gottesverständnis erkennen (44): denkt Andreä von der promissio Dei aus, so ist das beherrschende Thema für Beza die gloria Dei, woraus eine ebenso klare wie unerbittliche doppelte Prädestination als unwandelbares göttliches Dekret resultiert. Und ebendiese Theologie fordert den Widerspruch von Huber heraus. Im Berner Prädestinationsstreit (1588), worüber der zweite Teil der Untersuchung berichtet (50–90), stehen sich Huber und Wolfgang Musculus gegenüber, letzterer als Verteidiger Bezas, wogegen Huber seine christologische Konzeption entfaltet, in der mit allem Nachdruck die universale Geltung des Heilswerkes Christi proklamiert wird, so daß die Ursache der Verdammnis des Menschen ausschließlich sein Unglaube gegenüber dem Heilsangebot im Wort der Verkündigung ist. Der dritte Teil, »Württembergisches Zwischenspiel« betitelt (91–104), zeigt uns Huber im Lager der Lutheraner, befaßt mit der weiteren Entfaltung seiner christologischen Theologie, aber auch schon in der Auseinandersetzung (1592) mit seinen lutherischen Kollegen. Diese Differenzen kommen dann in Wittenberg, wohin Huber 1592 als Theologieprofessor berufen wird, voll zum Austrag (4. Teil, 105–196). Dieser Streit bildet einerseits die lutherische Variante zu Hubers früheren Auseinandersetzungen mit der reformierten Schuldogmatik; doch er übersteigt andererseits diesen Rahmen auch, weil in der Person des Hunnius eine zumindest gleichwertige, wenn nicht sogar überlegene Gestalt mit von der Partie ist, die souverän die Schwächen von Hubers radikaler Konzentration alles theologischen Denkens auf den 2. Artikel aufdecken kann. Erfolg also hat Huber hier so wenig wie vorher in der Schweiz – wenn man einmal von dem freilich keineswegs unwichtigen Faktum absieht, daß die Auseinandersetzungen hier wie dort dazu geführt haben, daß die Positionen von Beza bzw. von Hunnius durch diese Herausforderung Hubers faktisch in den Rang der wahren und reinen Lehre erhoben wurden.

Die Schlußbetrachtungen (197–207) markieren noch einmal die unterschiedlichen Überzeugungen von Huber und Hunnius und unterstreichen erneut die These des Verfassers, daß die lutherische Konzeption mit der Einordnung der Prädestination in die Rechtfertigung sich insgesamt zu Recht gegen den Entwurf von Huber – der im übrigen in manchem an Karl Barth erinnert! – durchgesetzt hat. Dem ist grundsätzlich gewiß zuzustimmen. Doch drängt sich angesichts des vorgeführten Materials die Frage auf, ob die Probleme nicht tatsächlich noch sehr viel verwickelter liegen. Mit Recht kritisiert Adam den »christologischen Supralapsarismus« bei Huber (119 z. B.), den Ausfall der »eschatologischen Perspektive« (z. B. 123), sein ontologisches Denken und damit insgesamt das Zurücktreten der Rechtfertigung. Aber gerät Hunnius, indem er diesen Einseitigkeiten zu entgehen sucht, nicht in neue und möglicherweise größere Schwierigkeiten? Wenn die Verwirklichung des universalen Heilswillens Gottes hier nicht an Personen, sondern an einen Heilsweg, den ordo salutis, gebunden ist, so verlagert sich das Problem ja entweder auf die Frage, warum denn innerhalb dieser Heilsordnung von Wort und Sakrament dem einen die gratia zuteil wird und dem anderen nicht; oder aber – und das ist dann bei Hunnius tatsächlich der Fall – die Gnade Gottes liegt darin, daß er diesen Heilsweg geschenkt hat, ihn zu gehen aber ist jetzt Aufgabe des Menschen. Mit anderen Worten: die Konsequenzen der nominalistischen Gnadenlehre

deuten sich an! Natürlich wendet Hunnius sich gegen eine derartige Konsequenz und betont aufs eifrigste das sola gratia. Dennoch ist das Gefälle in jene Richtung unverkennbar: mit der Betonung des ordo salutis im Zusammenhang der Prädestination wird diese zur praescientia degradiert, die Radikalität der Sünde entspannt, der Glaube kommt zumindest in den Geruch des guten Werkes, man muß über seine Voraussetzungen reflektieren und die Frage der Dauer, also die Perseveranz, wird zum Thema.

Es liegt im Wesen dieser schönen Arbeit begründet, daß sie zur Auseinandersetzung und zum Weiterdenken anregt. Sie macht einen wichtigen Aspekt vergangener theologischer Arbeit wieder lebendig und zeigt zugleich die große geistige Mannigfaltigkeit (vgl. dazu auch die interessanten Erörterungen über Hubers theologische Herkunft, 79–87!) der so oft – und erfolgreich! – als monoton und geistlos verleumdeten altprotestantischen Orthodoxie. Etwas mehr hätte man gern über die geistigen und insgesamt die historischen Voraussetzungen dafür erfahren, daß Beza hier und Hunnius dort insgesamt so schnell und so selbstverständlich sich durchsetzen konnten; der Hinweis auf die persönliche Eigenart Hubers reicht dafür doch wohl kaum aus. Auch hätte es wohl der Eigenart dieser Arbeit mehr entsprochen, statt des vorliegenden Literaturverzeichnisses eine Zusammenstellung der Literatur zu den Prädestinationsstreitigkeiten jener Jahre zu liefern. Doch das sind Kleinigkeiten, die das Gewicht dieser eindrücklichen und lesenswerten Untersuchung weder schmälern können noch wollen.

Münster Martin Greschat

Luther und die Welt der Reformation

Die Weimarer Lutherausgabe hat mit D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 48. Band. Revisionsnachtrag. Weimar: Böhlau 1972. 156 S. ihr Revisionswerk fortgesetzt. Neu ist dabei, daß ein Nachtrag nicht einen ganzen Band der WA bearbeitet, sondern nur einen Teil, nämlich die Buch- und Bibeleinzeichnungen Luthers (WA 48, 1–297). Die Druckanordnung ist verändert worden. Nicht jede Erklärung beginnt mit einer neuen Zeile, sondern die Erläuterungen zu einem Abschnitt des Textes der WA werden zu einem Abschnitt zusammengerückt. Dadurch ist der Platz viel stärker ausgenutzt worden. Dieser Revisionsnachtrag teilt mit den bisher erschienenen die Vorzüge und Nachteile, die sich aus der Anlage des ganzen Unternehmens ergeben (vgl. LuJ 40 [1973], 129–133). Er hat aber auch Besonderheiten. Dieser Revisionsnachtrag ist in der Göttinger Arbeitsstelle der WA entstanden. Hans Volz hat in ihn seine Forschungen über das Schicksal dieser Einträge einbringen können. Mit Sorgfalt ist versucht worden, den jetzigen Standort der Urschriften zu ermitteln. In einigen Fällen sind sie erst nach dem Druck in WA 48 bekannt geworden, so daß die Texte verbessert werden konnten (z. B. Nr. 179 und 238). Die Einleitung ist nicht nur korrigiert, sondern durch einen ganzen Abschnitt »Die Wittenberger und Nürnberger Drucke von Rörers Sammlung« (15–22) ergänzt worden. Reich ist dieser Revisionsnachtrag an biographischen Angaben zu Personen, die Luthers Eintragungen erhalten haben oder mit deren Überlieferung zu tun hatten. Ein Personenregister ermöglicht es, diese Angaben zu den einzelnen Personen rasch zu finden.

Die Hinweise auf Besitzwechsel bzw. Auftauchen von Urschriften Luthers erinnern an die beständige Veränderung dieser Angaben. Merkwürdig ist der Hinweis auf die Urschrift von »Vater vnser ym hymelreich« (139). Man kann es dem Hrsg. nicht verdenken, daß er diese Entdeckung festhalten wollte, da mit einem Revisionsnachtrag zu WA 35 nicht zu rechnen ist. Aber wer soll diese Auskunft dort suchen? So erhebt sich die Frage, ob nicht neben der Lutherbibliographie von Josef Benzing eine Bibliographie aller Urschriften Luthers erstellt werden müßte, die nicht als Vorlagen für die von Benzing erfaßten Schriften gedient haben, also der Buch- und Bibeleinträge, der einzelnen Lieder, auch der Briefe und sonst bis 1546 nicht gedruckten Schriftstücke. Eine solche Bibliographie könnte in absehbarer Zeit durch eine Neuauflage den jeweiligen Stand in einer übersichtlichen Form bieten.

Die beiden zweiten Lieferungen zu WA 55 I 1 und 55 II 1 (Weimar: Böhlau 1973. 121–288. 125–174) enthalten die Glossen und die Scholien aus Luthers erster Psalmenvorlesung für die Psalmen 16 bis 30. Der Vergleich mit der Ausgabe desselben Textes in WA 3 läßt eine ganze Anzahl Vorzüge ins Auge springen. Die Wiedergabe der Schreibweise beseitigt die an das klassische Latein angeglichenen Formen. Es ist nun erkennbar, worauf die Betonung liegen sollte. Lesarten der ersten Ausgabe sind verbessert und in die Anmerkungen verwiesen. Die Zuordnung einiger Glossen ist geändert worden. Die Zeichensetzung erleichtert es, sogleich zu erfassen, was auszulegendes Wort, Auslegung anderer sowie Luthers Urteil darüber und Luthers eigene Auslegung ist. Die

sorgfältige Beschreibung der Handschrift erlaubt Einblicke in Luthers Denkvorgang. Das ist außerordentlich wichtig für eine Lutherforschung, die Zeitpunkt und Inhalt der reformatorischen Entdeckung nicht punktuell versteht, sondern nachspürt, wie Luther von neuen Erkenntnissen her das überlieferte Auslegungsgut verarbeitet hat, zu neuen Erkenntnissen gekommen ist und seine eigenen Anschauungen umgestaltet hat. Ein umfangreicher Apparat bietet Luthers Anspielungen an Bibelstellen bzw. andere Autoren, den Vergleich mit der Psalmenauslegung der Vorgänger Luthers und selbst Zitate aus der von der Psalmenauslegung unabhängigen Tradition, soweit sie zum Verständnis Luthers beizutragen scheinen. So wertvoll diese Zitate sein können, ist ihr Auffinden doch so zeitraubend, daß sie wohl daran schuld sind, daß diese zweiten Lieferungen erst nach zehn Jahren erscheinen konnten. Eine Beschränkung scheint hier angebracht, um zu erreichen, daß die neue Textgestalt mitsamt der Handschriftenbeschreibung für Luthers erste Psalmenvorlesung rascher zugänglich wird. Bis die endgültige Einleitung in WA 55 das tun kann, sei noch auf folgende Arbeiten verwiesen: Die nach der vorläufigen Einleitung (WA 55 I 1, 6*) verlorene Scholienhandschrift Luthers ist inzwischen in Dresden wieder aufgefunden und von Reinhard Schwarz eingehend beschrieben worden (ZKG 82 [1971], 65–93). Gerhard Ebeling hat seinen Aufsatz »Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513« neu überarbeitet, nachdem Hans Volz Luthers Vorlage ermitteln konnte (Gerhard Ebeling: Lutherstudien. Bd. 1. TÜ: Mohr 1971, 69–131).

Indem Heinrich Denifle 1904 Luther als einen »verknöcherten Occamisten« bezeichnete, stellte er die Frage nach Luthers Beziehung zur Scholastik mit einer solchen Intensität, daß diese seitdem die Lutherforschung stark beansprucht hat. Denifles Hohn über die angebliche Unkenntnis der Scholastik bei Luther und den evangelischen Forschern läßt leicht übersehen, daß Denifle keinesfalls mit der Linken aus dem Allgemeinwissen römisch-katholischer Theologen schöpfte, sondern auch innerhalb seiner Kirche als Mediävist eine hervorragende Stellung einnahm. Außerdem belastet er mit anderen zusammen die Darstellung der Spätscholastik so stark mit thomistischen Vorurteilen, daß es nur mühsam einem Teil der Forscher beider Konfessionen gelang, einen Zugang zum Selbstverständnis der Spätscholastik zu finden. Als hinderlich auf diesem Weg erwies sich nicht nur, daß der Inhalt der Sentenzenkommentare von Wilhelm Ockham, Pierre d'Ailly und Gabriel Biel – um mit Heinrich Böhmer zu sprechen – »selbst auf hartgewöhnte Leser« abschreckend wirkte, sondern daß auch der Zugang zu ihnen durch die in den Handschriften und in den Drucken um 1500 verwendeten Abkürzungen erschwert war. Hinzu kam noch, daß die Drucke mitunter fehlerhaft waren und dadurch zu Mißdeutungen verleiteten. Für eine breite Erforschung der Beziehung Luthers zur Spätscholastik waren daher textkritische Ausgaben der für Luther wichtigen Werke unerläßlich. Diese zeitraubende und entsagungsvolle Arbeit haben für die Werke Ockhams, wenn auch nicht um Luther willen, die Franziskaner in St. Bonaventure (New York) übernommen, die seit 1967 Ockhams »Opera philosophica et theologica« herausbringen. Die »Opera politica« erscheinen seit 1940 in Oxford. Für d'Ailly hat sich noch niemand dieser Mühe unterzogen. Die Lutherforschung aber hat sich mit Erfolg Biel zugewandt. 1963 bis 1967 erschien die »Sacris canonis misse ex-

positio« Biels. Nun beginnt der Sentenzenkommentar (Gabriel Biel: Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Auspiciis Hanns Rückert collaborantibus Martino Elze et Renata Steiger ediderunt Wilfridus Werbeck et Udo Hofmann. Bd. 1: Prologus et Liber primus. TÜ: Mohr 1973. XL, 787 S.) herausgegeben zu werden.

Diese Ausgabe ist ganz darauf abgestellt, den Zugang zu Biel zu erleichtern. Die Abkürzungen sind aufgelöst, das Latein ist in die heute übliche Schreibweise gebracht worden, die Interpunktion wurde so gestaltet, daß sie zum Verständnis hilft. Die Bearbeiter haben sich gemüht, den Aufbau des Werkes durchsichtig zu machen (vgl. XXXIV f). Sie haben nicht nur die Hinweise auf die Gliederung in Randbemerkungen als Überschriften eingebracht, sondern diese außerdem ergänzt. Durch kursive Schrift haben sie hervorgehoben, wo z. B. eine solutio oder eine conclusio vorliegt. Die zitierten Autoren sind gleichfalls kursiv gesetzt, aber auch Ausdrücke wie »quidam, multi, dicitur«, so daß eine Verwechslung einer zitierten Meinung mit Biels eigener leicht zu vermeiden ist.

Um den Umfang des Werkes und den Erscheinungszeitraum nicht ins Uferlose ausweiten zu lassen, haben sich die Herausgeber einige Beschränkungen auferlegt. Von neun bekannten Drucken wurden nur vier verwendet, außerdem die handschriftliche Überlieferung. Die Ausgabe verfolgt das Ziel, einen korrigierten Text der Erstausgabe von 1501 vorzulegen. Textvarianten werden nur geboten, wo sie sachliche Abweichungen von Bedeutung brachten. Im Apparat fehlen sachliche Erläuterungen. Außer den textkritischen Anmerkungen werden nur noch Quellennachweise geboten, die sich im wesentlichen auf die Stellenangabe beschränken. Ob Biel die von ihm zitierten Stellen richtig verstanden hat, wird nicht ersichtlich. So wird mancher Benutzer ohne Zweifel manches vermissen. Es sollte aber billigerweise von einer Textausgabe nicht verlangt werden, daß sie die ganze Forschung leistet, die sie durch ihr Erscheinen erleichtern will. Die Erforschung der Spätscholastik hat noch nicht einen so hohen Stand erreicht, daß eine solche Ausgabe ihren Ertrag zusammenzufassen vermöchte.

Erfreulicherweise befindet sich unter den vier ausgewählten Drucken der von 1514 aus Lyon, zu dem Luther in Wittenberg seine Randbemerkungen schrieb. Vielleicht wäre es doch mit zumutbarem Arbeitsaufwand möglich gewesen, ihm im Apparat eine Sonderstellung einzuräumen und seine Abweichungen ausführlicher festzuhalten. So wurde mit Schweigen übergangen, wenn die Zitate nach den Quellen verbessert worden sind (vgl. XXXV). Das hat aber nun zur Folge, daß in manchen Fällen keine Sicherheit zu gewinnen ist, ob Luther ein Zitat von Biel übernommen hat. Gewiß läßt sich nicht feststellen, ob Luther ein Bibelzitat dem Werke Biels in dem nach der Vulgata verbesserten Druck von 1514 oder der Vulgata selbst entnommen hat, aber bei Augustin wäre es möglich, daß Luther andere Ausgaben benutzte als die Bearbeiter des Lyoner Druckes. Und das kann in einzelnen Fällen sehr wichtig sein, ob Luther ein Zitat mit einer bestimmten Deutung aufnahm.

Die Gesamtausgabe soll vier Bände und einen Registerband umfassen. Von der Art des Registers wird es sehr abhängen, in welchem Umfang diese Ausgabe zu einem Nachschlagewerk wird, das den Weg zur Spätscholastik öffnet. Allen Mitarbeitern und dem Verlag sind die Forscher des Spätmittelalters und der Reformationszeit für dieses Werk zu großem Dank verpflichtet.

In der Taschenbuchreihe »Persönlichkeit und Geschichte«, die Biographien von Alexander dem Großen bis Jawaharlal Nehru bietet, ist nun als Band 68 auch Martin Luther erschienen (FRIEDRICH WILHELM KANTZENBACH: Martin Luther. Der bürgerliche Reformator. GÖ: Musterschmidt 1972. 102 S.). Obgleich es nicht leicht ist, auf so engem Raum Luthers Leben darzustellen, gelingt es dem Verf., den Leser mit einer ganzen Anzahl von Problemen der Lutherforschung bekanntzumachen. Ein einleitendes Kapitel informiert über verschiedene Lutherbeurteilungen von Cajetan bis Albert Brandenburg. Die Diskussion über Luthers »Turmerlebnis« und seinen Thesenanschlag wird vorgetragen. Auf die starke Beschäftigung der Forschung mit den Initia Luthers und die Vernachlässigung anderer Themen wird hingewiesen. Im Zusammenhang mit einzelnen Schriften werden zentrale Anschauungen Luthers dargestellt. Bei dem Bericht über Luthers Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Personen und Gruppen müht sich der Verf. um ein abgewogenes Urteil, das Luther verstehen, aber nicht immer rechtfertigen will. Unter der Überschrift »Impulse« werden zentrale Aussagen Luthers in ihrer Bedeutung für die Gegenwart vorgestellt, wobei die Forschungen des Verf. über Luthers Ekklesiologie eine eigenständige Beschreibung erlauben. Ein Kapitel über Luthers Nachruhm und Bedeutung für die Gegenwart schließen die Arbeit ab. Das ist fürwahr ein umfangreicher Stoff. Dabei kann noch hervorgehoben werden, daß in dem Kapitel »Bewährung im Alltag« Luthers späterer Lebensabschnitt eingehender behandelt wird als es mitunter geschieht.

Wie es nicht anders sein kann, regt diese Biographie auch zu Fragen an. Luthers Bewußtsein, einer notwendigen Reform dienen zu wollen – von deren möglichem Ausmaß er gewiß keine Vorstellung hatte –, war wohl doch größer, als es hier erscheint (25). Damit hängt zusammen, daß die Erfurter und Wittenberger Humanisten – vor Melanchthon – nicht erwähnt werden. Wahrscheinlich ist unter dem Eindruck thomistischer Darstellungen der prinzipielle Gegensatz Luthers zur gesamten Scholastik unterschätzt worden (21). Die Reichsacht gegen Luther scheint nicht zurückdatiert worden zu sein (49), sondern das Datum des Entwurfs blieb bei der Unterzeichnung unverändert. Für die Ansicht, Luther sei der geistige Vater Hitlers gewesen, läßt sich nicht nur ein Angehöriger der Siegermächte nennen (93), sondern ebenso ein deutscher Autor, daneben aber gerade in England E. Gordon Rupp, der dieser These widersprach.

Eins werden viele Leser vermissen, nämlich die genaue Beschreibung, wodurch Luther sich als *bürgerlicher* Reformator erwiesen hat. Mit dem Verf. soll hier nicht gerechtet werden, da er nicht immer allein den Titel festlegt. Luther ist damit aber ein Stempel aufgedrückt, dessen Konturen nicht scharf genug geschnitten sind, um zum Verständnis hilfreich zu sein. Diese Bezeichnung ist vielmehr geeignet, unzutreffende Vorstellungen in Luther hineinzutragen. Die Gefahr besteht, daß sich dieses Epitheton von der vorliegenden Biographie löst und des Verf. eigene Meinung nicht mehr beachtet wird, daß die Kategorie » ›bürgerlich‹ kaum bruchlos aus dem Selbstverständnis des 19. und 20. Jh. in die Zeit Luthers zurückzuprojizieren« ist (50). Es wäre sehr zu bedauern, wenn das Büchlein durch seinen Untertitel zu Fehlvorstellungen über Luther verführte, obgleich es geeignet ist, gut in das Verständnis von Luthers Leben und Wollen einzuführen. Vielleicht kann bei einer Neuauflage der Untertitel aus der Intention des Verf. heraus formuliert werden, die Luther

als »religiösen Propheten schlechthin« (92) aufzeigen will.

In der Dissertation der Theologischen Fakultät in Zürich KARL-HEINZ ZUR MÜHLEN: Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik. TÜ: Mohr 1972. IX, 298 S. = Beiträge zur historischen Theologie 46, geht es um Luthers theologische Entwicklung. Sie wird nicht in ihrem ganzen Umfang ausgebreitet, sondern an Luthers sich wandelndem Verständnis der Existenz des Menschen aufgezeigt. Dieser Wandel wird als das Herausarbeiten der Externität alles für das Heil Notwendigen beschrieben. Den Anfang dieser Entwicklung spürt der Verf. schon in den Randbemerkungen von 1509/1510 auf, wo sich in diese Richtung weisende Gedanken noch neben den allgemeinen scholastischen Anschauungen finden. In der Psalmenvorlesung von 1513 bis 1515 zeigt der Verf., wie Luther seine Bußtheologie ausbildet und dabei die Externität der Gnade betont. In diesem Zusammenhang kann der Verf. zeigen, wie sich von daher eine grundsätzliche Kritik an einer als gratia habitualis gedachten Gnade und damit an einem allen scholastischen Schulen gemeinsamen Hauptbegriff ergibt. Dem Verf. gelingt es damit, einen auf Luthers Ockhamismus beschränkten Vergleich zu vermeiden und Luther nur als Ockhamist bzw. Antiockhamisten darzustellen. Augustins Hilfe für Luther wird nicht bestritten, aber in bezug auf das verbum externum und verbum internum wird herausgearbeitet, wie Augustin aufgrund seines Neuplatonismus dem verbum internum eine höhere Bedeutung beimaß, die Scholastik ihm darin folgte und Luther dem gegenüber im steigenden Maß das verbum externum vorzieht. Hier drängt sich die vom Verf. nicht gestellte Frage auf, ob diese Hochschätzung des gesprochenen Wortes durch Luther nicht von einer zeitgenössischen Bewegung gefördert wird, die sich besonders der Rhetorik widmet. Der Verf. wendet seine Aufmerksamkeit dem Ursprung des Gedankens und des Ausdrukkes der Externität zu und findet ihn für Luther in der mystischen Literatur. Die Wendung »extra nos« benutzt Luther erstmals in der Scholie zu R 1, 1. Der Verf. sieht Luthers Vorstellung besonders von den Anschauungen des Johannes Tauler über den amor extaticus beeinflußt. Dem mystischen Schrifttum wird dabei zuerkannt, Luther in seinem Klärungsprozeß geholfen und ihm den sprachlichen Ausdruck geliefert zu haben. Für die »Zeit der Paulusexegese 1515–1518« zeigt der Verf. auf, wie sich Luthers Aussagen über die Externität verstärken und einzelne Lehren prägen, so die über Erbsünde und Südenvergebung, Gesetz und Gnade, Gerechtigkeit und Verdienst, innerer und äußerer Mensch, inneres und äußeres Wort. Damit wird deutlich, in wieviele Bereiche der Gedanke von dem »extra nos« eindringt, der vom Verf. auch zum Verständnis der Formel »simul iustus et peccator« herangezogen wird.

Dem Verf. geht es nicht darum, was *das* Reformatorische sei oder wann *die* reformatorische Wende anzusetzen ist, sondern er beschreibt den Weg der » ›reformatorischen‹ Klärung«. Trotzdem ergeben sich dabei Schlüsse zu anderen Darstellungen, besonders gegen die sog. Spätdatierung. So kann er zeigen, wie sich schon seit der ersten Psalmenvorlesung die Bedeutung der humilitas verschiebt. Sie gilt Luther nicht mehr als Stufe auf dem Weg zur Vollkommenheit und als ein Teil des Gnadenhabitus im Menschen, sondern als Haltung des Glaubens, der nichts von seinen Bemühungen erwartet, sondern alles als Gottes Gabe annimmt. Daher sei die humilitas für Luther keine Vorstufe zu seinem »vollkommeneren« Glau-

bensverständnis gewesen. Überdies habe Luther seine Vorstellung von der humilitas beibehalten (219, Anm. 213).

Die Dissertation endet nicht an der Stelle, an der Luther seine Vorstellung über das extra nos voll ausgeprägt hat, sondern verfolgt noch, wie dieser Gesichtspunkt Luthers in seinen Auseinandersetzungen zur Geltung gekommen ist. Das wird nicht nur gegenüber scholastischen Lehren gezeigt, sondern auch an der Kritik Luthers gegenüber mystischen Vorstellungen, ohne daß damit die Behauptung wiederholt wird, Luther habe sich später ganz von der Mystik getrennt. Hier hätte eine stärkere Differenzierung der Mystik helfen können, aufzuzeigen, wie die Mystik selbst Luther Mittel zu seiner Mystikkritik zur Verfügung stellte. Einsichtig wird gleichfalls Luthers Streit mit Erasmus von Rotterdam, Andreas Karlstadt, Thomas Müntzer, Ulrich Zwingli und Johannes Oekolampad von seinen Ausführungen zur Externität her dargelegt und verständlich gemacht. Durch Beispiele aus der Galaterbriefvorlesung von 1531 und der »Tertia disputatio de loco Rom. 3, 28« wird verdeutlicht, wie auch der »ältere« Luther die Sache des extra nos vertritt.

Das Buch ist mit einem Sach- und einem Personenregister ausgestattet, nur das Abkürzungsverzeichnis fehlt.

Da der Verf. nicht den Anspruch erhebt, in dem extra nos *das* Reformatorische bei Luther gefunden zu haben, folgt der Leser mit Gewinn seinen Darlegungen einer wichtigen Seite der Theologie Luthers.

Mit Gerhard Ebeling: Lutherstudien. Bd. 1. TÜ: Mohr 1971. XII, 341 S. liegt ein weiterer Sammelband des Verf. vor, der neun Beiträge vereinigt (vgl. LuB 1973, Nr. 01). Sieben von ihnen sind zwischen 1951 und 1968 gedruckt worden. Den Hauptteil beanspruchen vier Beiträge zu Luthers erster Psalmenvorlesung (1–220). Hierin liegt schon ein Verdienst des Sammelbandes, daß er diese Arbeiten zusammenführt. Es ist für jeden, der sich mit Luthers erster Psalmenvorlesung befaßt, bequem geworden, die Forschungen des Verf. sich zunutze zu machen. Noch wichtiger ist aber, daß diese Beiträge nicht einfach abgedruckt worden sind, wie sie geschrieben wurden. Sie haben Ergänzungen erfahren, in denen Einwände zurückgewiesen bzw. Ergebnisse der Forschung aufgenommen worden sind. Am stärksten ist davon der Aufsatz »Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513« betroffen. In ihm hatte der Verf. wichtige Vorarbeit für die Neuausgabe von Luthers Psalmenvorlesung in WA 55 geleistet. Bei dem Vergleich mit Luthers Psaltertext war er allerdings von der Annahme ausgegangen, Luther habe seiner Bearbeitung den Text des Lyoner Foliodruckes der Vulgata von 1512 zugrunde gelegt. 1957 konnte demgegenüber Hans Volz zeigen, daß Luther eine Quartausgabe des Psalters, die zwischen 1502 und 1509 von Melchior Lotther d. Ä. in Leipzig gedruckt wurde, verwendete. Daraus ergaben sich neue Unterschiede zwischen den beiden Texten und damit auch andere Einzelheiten, in denen Luthers Arbeit für seinen Psaltertext deutlich wird. Der Verf. hat sich dem Ergebnis von Volz angeschlossen und die entsprechenden Teile des Aufsatzes überarbeitet, so daß er dem heutigen Stand der Forschung entspricht. Auf diese Weise bringt der Sammelband nicht nur Dokumente aus der Forschungsgeschichte, sondern führt die Forschung weiter.

Die beiden noch ungedruckten Beiträge sind ein Vortrag, den der Verf. am 30. Oktober 1967 in Edinburgh gehalten hat (286–301), und eine Einleitung zu einer Diskussion in der Melanchthon-Akademie Köln,

die er am 29. September 1967 vorgetragen hat.

In dem Edinburgher Vortrag »Luther und die Bibel« versucht der Verf., Luthers Bibelverständnis für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Er stellt in den Mittelpunkt, wie für Luther die Heilige Schrift ihre Einheit in dem Wort Gottes erlangt, das für das Eine gilt, das not tut. Das Wort Gottes hat für Luther eine sachliche Einheit und Mitte, der Verf. spricht auch von »Spitze, in der alles zusammentrifft« (293), von der aus die einzelnen Schriftaussagen beurteilt und auch kritisiert werden können, was Luther mit »erstaunlicher Unbefangenheit« getan habe (293). Von diesem Ansatz Luthers her tut sich die Möglichkeit auf, sowohl das Wissen um die Verbindlichkeit des Wortes Gottes zurückzugewinnen als auch die historische Exegese ernst zu nehmen.

In der Einführung »Luthers Glaubensverständnis – Vergangenheit oder Zukunft?« (302–307) wird der Unterschied zwischen dem Verständnis des Glaubens durch die Scholastik und durch Luther herausgearbeitet. Dabei wird deutlich, daß Luther mit seiner Vorstellung, nach der der Glaube das Gesamtverhalten des Menschen vor Gott umfaßt, sich von der gesamten Scholastik, und nicht nur vom Ockhamismus, unterscheidet, deren Anschauungen über den Glauben von der Psychologie des Aristoteles geprägt waren. Der Verf. sieht es als eine Aufgabe der gesamten Christenheit an, dieses Glaubensverständnis Luthers neu zu entdecken.

Der Leser wird in diesem Band wiederholt auf die sorgfältige historische Kleinarbeit an Luthers Texten stoßen und zugleich die Absicht des Verf. spüren, dadurch dem gegenwärtigen »Zeugnis von Jesus Christus« zu dienen. Mancher mag darin einen Widerspruch sehen oder wenigstens einen Umweg zur heutigen Verkündigung erblicken. Tatsächlich erlaubt aber gerade die gründliche geschichtliche Kenntnis, den geschichtlichen Ort der Gegenwart zu verstehen und ihr zu helfen. Der Lutherforschung ist zu wünschen, daß sie in einem größeren Maß als bisher ihre Ergebnisse in die gegenwärtige theologische Diskussion einzubringen vermag.

Ahti Hakamies betrachtet in seiner Untersuchung »Eigengesetzlichkeit« der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung. Studien zur Geschichte und Problematik der Zwei-Reiche-Lehre Luthers. Witten: Luther 1971. 163 S. (Untersuchungen zur Kirchengeschichte 7) Darstellungen der Zweireichelehre Luthers im 20. Jahrhundert als Produkte ihrer Voraussetzungen.

An die Spitze stellt er Ernst Troeltsch, der in seiner Beurteilung Luthers von seiner Wertlehre bestimmt sei. Nach Troeltsch sei Luther einerseits zur ursprünglichen Grundlage der christlichen Ethik, dem doppelten Liebesgebot, zurückgekehrt, andererseits habe er die lex naturae erneuert, die für ihn einen »absoluten« religiösen bzw. »relativen« innerweltlichen Wert darstellten. Luthers radikale Liebesethik sei ihm als »reine Gesinnungsinnerlichkeit« erschienen, während er die auf die natürlichen Ordnungen zurückgreifende Ethik des Rechts und der Macht aus den Normen des »Kampfes ums Dasein« abgeleitet sah. Darum habe Troeltsch auch zwei Moralprinzipien gegeneinander stehen gesehen und Luther vorgeworfen, daß er eine »Doppelmoral« lehre, die sich in der Unterscheidung zwischen einer Personen- und einer Amtsmoral ausdrücke. Dem Luthertum habe er angekreidet, daß es entweder zum Quietismus geneigt habe, indem es die christliche Vollkommenheit nur im Glauben gesehen habe, oder zum sklavi-

schen Gehorsam gegenüber der Obrigkeit und damit zum Staatsabsolutismus geführt habe, da die Ausbildung des Rechtes den wirtschaftlichen und politischen Kräften überlassen worden sei, so daß er ihm im Gegensatz zum Calvinismus Fruchtlosigkeit in sozialethischen Fragen bescheinigen konnte. Er habe ihm sogar die Schuld gegeben, den in der Aufklärung hervortretenden Gedanken von der Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft und der Politik vorbereitet zu haben und daher für die Krise der »neuzeitlichen Wertverwirklichung« verantwortlich zu sein.

Hier wird tatsächlich deutlich, wie nahezu alle Vorwürfe gegen Luthers Zweireichelehre aus den Werken von Troeltsch wie aus der Büchse der Pandora herausströmen, ohne daß sie alle von ihm erfunden wurden. Der Verf. nennt vielmehr den Einfluß von Max Scheler und Max Weber, die Bedeutung der Gedanken von Rudolf Sohm hätten noch hinzugefügt werden können. An Friedrich Naumann hätte gezeigt werden können, in welcher Breite gleiche und ähnliche Gedanken am Anfang des 20. Jahrhunderts auftraten (vgl. LuJ 39 [1972], 136 f), anstatt nur den Einfluß von Troeltsch festzustellen (15, Anm. 9).

Als entscheidende Voraussetzungen für Karl Holls Darstellung der Ethik Luthers hebt der Verf. die bewußte Frontstellung gegen Troeltsch und die Abhängigkeit von Immanuel Kant hervor. Erstere habe zur Betonung der Gottesanschauung Luthers als Mittelpunkt seiner ganzen Theologie und zum Verständnis der weltlichen Ordnungen als Mittel des absoluten Zweckes, der Erreichung der christlichen Liebesgemeinschaft, geführt, wodurch das Naturrechtsproblem weitgehend eliminiert worden sei, während letztere Luthers Ethik in eine Pflicht- und Gesinnungsethik verwandelt habe.

Die Arbeiten von Georg Wünsch, durch die der Begriff »Eigengesetzlichkeit« in den Mittelpunkt trat, beschreibt der Verf. als eine Synthese von Troeltsch und Holl. Von der Bergpredigt ausgehend und im Gefolge von Troeltsch habe er zunächst (1920) den Gegensatz zwischen einer Bergpredigtethik und einer eigengesetzlichen Ethik herausgestellt, sei aber danach mehr Holl gefolgt, so daß er schließlich (1936) bestritten habe, daß bei Luther eine eigengesetzliche Ethik vorliege.

In einem dritten Kapitel zeigt der Verf., wie Karl Barth und seine Schüler (von denen Ernst Wolf und Johannes Heckel behandelt werden) in ihrer Lutherkritik von ihrer Reaktion gegen den Liberalismus und ihren daraus entwickelten theologischen Grundgedanken sowie von kirchenpolitischen Überlegungen im Kirchenkampf bestimmt wurden, wobei sie sich besonders gegen die angebliche Eigengesetzlichkeit in der Ethik Luthers wandten, worin sie sich als von Troeltsch abhängig erwiesen. Besonders müht sich der Verf. um Heckels Versuch, in Luthers Zweireichelehre gegen Sohms Behauptung, daß das Kirchenrecht dem Wesen der Kirche widerspreche, und in Anlehnung an Barth den Zusammenhang von Rechtfertigung und Recht zu erweisen. Der Verf. ist offensichtlich der Meinung, daß die lutherische Theologie diese Bemühungen noch nicht genügend ernst genommen hat. Er weist auch auf die Untersuchungen Heckels zur Beziehung der Zweireichelehre Luthers zur Tradition hin, wobei die Gedanken aus »Marsilius von Padua und Martin Luther« noch mehr hätten beachtet werden können. Sowohl der Bericht über die behandelten Autoren bezüglich des Verhältnisses Luthers zum Mittelalter als auch die dazugehörigen Bemerkungen des Verf. zeigen, daß die Zweireichelehre Wilhelm Ockhams und seiner

Schüler für das Verständnis Luthers noch viel zu wenig beachtet wird, obgleich eine kurze Durchsicht der Quellen (Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation 1517–1967. Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag. Berlin 1967, 135–153) schon ergeben hat, daß sich darüber eine gründliche Studie lohnen würde.

Die Darstellungen lutherischer Theologen bringt der Verf. auf einen Nenner: Betonung der Selbständigkeit der natürlichen Ordnungen, obgleich sie in ihren Lösungen sich unterscheiden. Gustav Törnvall habe die beiden Regimente als Folgen einer Schöpfungswirklichkeit betrachtet, wodurch er ihre Zusammengehörigkeit zu betonen und den Vorwurf der »Doppelmoral« zurückzuweisen vermochte, ihm aber die beabsichtigte Herausstellung der natürlichen Ordnungen mißlungen sei. Franz Lau hingegen habe die Frage nach der natürlichen Sittlichkeit und das Problem der lex naturae bei Luther gestellt, vor dem Hineinprojizieren des modernen Autonomiebegriffes in Luthers Ethik gewarnt und die Anschauung vom Christen als Bürger zweier Reiche verteidigt. Da er aber eine undifferenzierte Liebe zur Norm aller Ordnungen erhoben habe, sei die Unterscheidung zwischen den leges naturae und charitatis eingeebnet worden. Die von einer »Schöpfungsordnungstheologie« her entworfene Sicht von Paul Althaus wird vor allem als Korrektur der barthianischen Angriffe auf Luther betrachtet. Seine Unterscheidung der beiden Reiche nach ihren Aufgaben (das eine dient dem Erlangen des ewigen Heils, das andere der Erhaltung der Welt) und seine Zuordnung der beiden Reiche (das Christusreich wirkt in den weltlichen Ordnungen, bringt aber etwas Neues) erfährt keine Kritik.

Ohne Zweifel ist es dem Verf. gelungen, zu zeigen, wie die behandelten Arbeiten von der Problemstellung, wie sie Troeltsch formuliert hat, abhängen und wie schwer es ist, Stellung, Aufgabe und Inhalt der natürlichen Ordnungen bei Luther zutreffend zu beschreiben. Der Verf. zeigt durchgehend auf, wie die jeweiligen Lutherdeutungen Folgen der umweltbedingten Voraussetzungen waren. Aber das Vorverständnis ist nur ein Teil des Verstehens, es gehört auch der Text dazu, der verstanden wird. Der Verf. stellt am Schluß die Frage nach Luthers »Mitschuld« an der Entstehung der Theorie von der Eigengesetzlichkeit und stellt zutreffend fest, daß die Ursache dafür in dem Autonomiebegriff lag, der auf die natürlichen Ordnungen bei Luther übertragen wurde. Aber wie der Verf. selbst aufweist, ergeben sich auch Schwierigkeiten für die Autoren, die diesen Autonomiebegriff in bezug auf Luther zurückweisen. Es müßte daher an manchen Stellen noch verdeutlicht werden, inwiefern der Luthertext jeweils mißverstanden wurde. Und wenn von der lutherischen Theologie gesagt wird, daß sie im Gegensatz zur Barthschule die Zweireichelehre Luthers rechtfertigen wollte, ist damit über ihren Wahrheitsgehalt noch gar nichts ausgesagt, wenn auch die Absicht treffend beschrieben ist. Die Bedeutung einzelner Luthertexte für das jeweilige Lutherverständnis und die Schwierigkeit, sie richtig in Luthers Gesamttheologie einzuordnen, sind damit nicht behandelt. Nur bei der Auslegung der Bergpredigt warnt der Verf., sie zur Grundlage der Zweireichelehre zu machen. Aber Luther hat selbst festgestellt, daß zum rechten Verständnis der Bergpredigt die Unterscheidung der beiden Reiche erforderlich ist (WA 32, 301, 3–10). So hat diese Arbeit sehr gut die hermenneutischen Voraussetzungen für Lutherdeutungen des 20. Jh. bloßgelegt und gewarnt, mit falschen Voraussetzungen an die Erforschung der Zwei-

reichelehre Luthers heranzugehen, aber die Frage offengelassen, wie sich diesem Problem ohne Troeltscherbe zu nähern wäre. Ob vielleicht der Absicht, mit Luthers Ethik auch den heutigen Gemeinden zu helfen, eine Untersuchung über Luthers Entwicklung seiner Zweireichelehre vorausgehen sollte, um sicheren Grund zu finden?

Diese Frage drängt sich auch bei der Lektüre des Sammelbandes LUTHER UND DIE OBRIGKEIT. Hrsg. von Gunter Wolf. DA: WB 1972. IX, 482 S. auf. Der Wille, aus Luthers Anschauungen Schlüsse für die politische Ethik zu ziehen, ist so stark – mindestens in einigen Beiträgen –, daß das Verständnis von Luthers Zweireichelehre dadurch stark beeinflußt wird und der Leser die Kontrolle verliert, wo er es mit einer tatsächlichen Aussage Luthers und wo mit einer lutherischen Ansicht des jeweiligen Verf. zu tun hat. Auf die Dauer wird es in den Fragen der Zweireichelehre weder Übereinstimmung und wirkliche Hilfe für die Verkündigung geben, solange nicht in einem noch umfassenderem Ausmaß die historische Kleinarbeit, wie wir ihr oben bei Gerhard Ebeling begegneten, betrieben wird.

Der Sammelband enthält 19 Arbeiten, die zwischen 1954 und 1966 erschienen sind (vgl. LuB 1974, Nr. 011), so daß er nicht so weit an die Gegenwart heranführt, wie es wünschenswert gewesen wäre. Die Entwicklung in der Forschung wird besonders dort deutlich, wo auf einen Beitrag dessen Entgegnung folgt, so die Beurteilung der Darstellung von Gunnar Hillderdal durch Johannes Heckel und Ernst Wolf oder die Stellungnahme des Hrsg. zu Ernst Weymars Handreichung für den Unterricht. Die Sammlung eröffnet ein Vortrag Heckels, den er 1954 in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften gehalten hat. Dadurch wird zutreffend charakterisiert, daß die Diskussion des hier dokumentierten Zeitabschnittes stark von der Auseinandersetzung mit oder auch Verteidigung von Heckels 1953 erschienenem Buch »Lex caritatis« bestimmt ist. Damit wurde u. a. die Frage nach der Zugehörigkeit des Christen zu einem oder zu beiden Reichen in den Vordergrund gerückt, über die auch die hier vorgelegten Beiträge keine abschließende Lösung bringen. Immerhin bahnt sich eine Verständigung in dem Vortrag von Franz Lau »Die lutherische Lehre von den beiden Reichen« von 1965 an (390). In bezug auf die Eigengesetzlichkeit der natürlichen Ordnungen wird deutlich, daß die Phase, in der sie behauptet wurde und Luther als der galt, der die Autonomie des Staates gelehrt habe, schon zu Ende gegangen ist, ehe Hakamies die Ursachen dieser Anschauungen dargelegt hat. Entweder wird einer solchen Interpretation klar widersprochen, so durch Kurt Dietrich Schmidt (191 f), oder die Verklammerung der beiden Regimente durch Gottes Herrschaft wird als selbstverständlich vorausgesetzt.

Der historischen Erforschung dienen besonders zwei Beiträge. Unter der Überschrift »Das Neue in Luthers Gedanken über den Staat« setzt Walther von Loewenich Luthers Aussagen in Beziehung zu denen Augustins und des Mittelalters. Das Neue bei Luther sieht er in dem »fundamentalen Angriff auf das hierarchische System« (132), so daß Luthers Aussagen über den Staat der Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Kirche entspringen. Der meiste Platz ist einem Auszug der Dissertation von Karl-Ferdinand Stolzenau von 1962 eingeräumt worden (196–302). Ihr Vorzug ist es, daß sie die Entwicklung Luthers unter den jeweiligen geschichtlichen Anforderungen verfolgt, wobei sie sich allerdings auf Luthers Anschauung über den Widerstand gegen die

Obrigkeit beschränkt. Besonders eingehend ist Luthers Verhalten in bezug auf den Widerstand der protestantischen Reichsfürsten gegen den Kaiser untersucht.

Luther hat keinen Traktat über seine Zweireichelehre verfaßt, sondern in konkreten Situationen Vorstellungen aus ihr herangezogen, um entweder zu theologischen bzw. zeitgeschichtlichen Fragen Stellung zu nehmen oder die Heilige Schrift auszulegen. Damit ist verbunden, daß die Aussagen über das Verhalten des einzelnen Christen zur Obrigkeit in den Vordergrund treten. Das schlägt sich auch in den vorliegenden Beiträgen nieder. Aber Luther hat auch Erwartungen an die Obrigkeit gestellt, die von Gott eingesetzt ist. Das ist nicht unbekannt. Auch in diesem Sammelband wird dieser Tatbestand berührt. Aber zur Abrundung einer Darstellung der Zweireichelehre Luthers scheint zu gehören, daß die entsprechenden Aussagen Luthers in einer umfassenden Weise zum Gegenstand einer Untersuchung erhoben werden. Da in unserer Zeit viele Staaten eine demokratische Verfassung haben, wird dem einzelnen Bürger und damit auch Christen eine Mitverantwortung an der »Obrigkeit« eingeräumt, daß manche Antworten für das politische Verhalten des Christen bei Luther gesucht werden müssen, wo er sich an die Obrigkeit seiner Zeit wandte. Auch darf in dem Bestreben, bei Luther Antworten auf sozialethische Fragen zu finden, nicht übersehen werden, daß für Luther die geistlichen Dinge den Vorrang haben und den Grund für das rechte Verhalten in der Welt legen.

Der Sammlung ist eine Auswahlbibliographie von 1910 bis 1970 beigegeben. Es fällt dabei auf, wie wenige Titel genannt werden, die nicht in deutscher Sprache veröffentlicht worden sind. Das liegt nicht daran, daß es nicht solche Titel gäbe, sondern daß die deutschsprachige Forschung unter sich geblieben ist, zumal Gustav Törnvall und Gunnar Hillerdal Arbeiten in deutscher Sprache veröffentlicht haben. Mit einer Auswahlbibliographie sollte man nicht rechten, dennoch muß es wohl als Versehen betrachtet werden, wenn die in den abgedruckten Aufsätzen zitierte Untersuchung Franz Lau: Luthers Lehre von den beiden Reichen. Berlin 1953, fehlt. Verwirrend ist es, daß im Inhaltsverzeichnis hinter den Titeln nicht das Jahr der Erstveröffentlichung steht, sondern das Jahr der Veröffentlichung, der der Text entnommen worden ist. Die ursprüngliche Seitenzählung ist nicht mit notiert (das ist dagegen bei Ebelings Lutherstudien geschehen). Auch fehlt es an Registern, so daß der ausgebreitete Stoff vom Hrsg. nicht erschlossen worden ist. Trotz dieser Mängel stellt dieser Sammelband ein brauchbares und hilfreiches Mittel dar, sich in die Diskussion über Luthers Gedanken zur Obrigkeit einzuarbeiten.

Ulrich Nembach: Predigt des Evangeliums. Luther als Prediger, Pädagoge und Rhetor. NK: NV 1972. 218 S. legt eine überraschend geschlossene und abgerundete Predigtlehre Luthers vor. Der Hörer als Adressat der Predigt ist derjenige, der belehrt und ermahnt werden muß, so weit er nicht ein ernster Christ ist. Ist er dies, bedarf er gar keiner Predigt. Da es um Lehre geht, wird der Prediger nach ihr von der Gemeinde beurteilt. Das Belehren und Ermahnen durch den Prediger steht unter dem Willen, dem Hörer als seinem Nächsten zu dienen, wozu auch das Strafen mit Worten gehört, was jedoch in Sanftmütigkeit geschehen soll. Besonders ausführlich ist »Die Predigt als Rede« behandelt (117–174). Da die Predigt so ein pädagogisches Geschehen ist, muß sie ihren Inhalt »methodisch« klar vermitteln.

Als Vorbild für seine Methode verwendete Luther die Lehren Quintilians über die Volksberatungsrede. Die theologische Grundlage für Luthers Predigtlehre findet der Verf. in Luthers Aussage über das verbum externum, mit dem allein es der Prediger zu tun habe.

Obgleich die Arbeit sich als historische Untersuchung der Predigtlehre Luthers gibt, ist sie nicht nur mit einzelnen entschiedenen Urteilen gegen andere Darstellungen der Predigtlehre Luthers oder homiletischen Gesichtspunkten genügend versehen, sondern die gesamte Arbeit richtet sich grundsätzlich gegen Anschauungen, die Luthers Vorstellungen über die Predigt von seinen Aussagen über das Wirken des Wortes Gottes her betrachten. Nun wird man dem Verf. zugestehen, daß er Seiten der Predigt Luthers in den Vordergrund gerückt hat, die in der letzten Zeit nicht stark hervorgehoben worden sind. Aber ebenso steht außer jedem Zweifel, daß Luthers Aussagen ganz wesentlich verkürzt worden sind. So sehr die Konzentration auf das verbum internum, auf das Wirken des Heiligen Geistes durch das Wort des Predigers, praktische Hilfen Luthers für das Predigen vernachlässigt haben, blendet die einseitige Betonung des verbum externum, als das von dem Prediger Lernbare (z. B. durch die Philologie) und Lehrbare, ganz wesentliche Dimensionen der Predigt, die sie für Luther hatte, ab. Da nach Meinung des Verf. mit Lehren und Ermahnen die Aufgabe der Predigt bei Luther ausreichend umschrieben ist, wird folgerichtig das Verhältnis des Predigers zum Hörer zusammenfassend mit »bessern« umschrieben, so daß der Hörer aufgrund der neuen Erkenntnis in Liebe lebt. Der Begriff selbst wird der Vorrede zur »Deutschen Messe« entnommen und geschlossen, nach Luther sei die Besserung »das eigentliche Moment, dem die Ordnung des Gottesdienstes zu dienen habe« (114 f). So sehr dieser Schluß aus dem vorher bei Luther Ausgewählten sich aufdrängt, so wenig hat er eine Grundlage in dem zitierten Text.

Luther behandelt dort das Problem, ob die »Deutsche Messe« als reformatorische Ordnung eingeführt werden muß oder nicht. Seine Meinung ist, daß sie in Freiheit gebraucht werden soll. Wo die Einführung Ärger erregen würde, soll darauf verzichtet werden, damit »die leute sich an uns bessern und nicht ergern« (WA 19, 72, 26 f). Diese frühneuhochdeutsche Wendung »sich bessern« bedeutet hier »Vorteil haben von«! Die Ordnung der »Deutschen Messe« soll also nach Gelegenheit verwendet werden, um anderen zu nützen und nicht zu schaden. Mit einer grundsätzlichen Aufgabenstellung des Gottesdienstes hat das also gar nichts zu tun. Dagegen beschreibt Luther den Gottesdienst als »reytzung zum glauben und zum Christentum« (WA 19, 75, 1 f), was sicher umfassender zu verstehen ist, als der Verf. unter »bessern« verstehen will. Der Verf. behauptet, Luther habe das Bedürfnis nach Erbauung nicht berücksichtigt (69). Über den Inhalt dieses Wortes läßt sich streiten. Aber sicher dachte Luther nicht nur an Lehren und Ermahnen, als er seinen Studenten vortrug, das gepredigte Wort Gottes mache fröhlich, sicher und reine Gewissen, da es ein Wort der Gnade und der Vergebung sei (WA 2, 453, 2–5). Es kann hier nicht alles aufgezählt werden, was für Luther zur Predigt gehört. Für die Darstellung einer Predigtlehre Luthers wird es aber notwendig sein, Luthers Aussagen sowohl über das verbum externum als auch verbum internum ausreichend zu berücksichtigen und ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen.

Der Verf. will zeigen, daß Luther seine Predigt methodisch unter Rückgriff auf Quin-

tilian ausgearbeitet hat. Sein Ansatz wird verständlich, wenn man bedenkt, daß Alfred Niebergall bei Luther von einem »Verzicht auf jede Methode« gesprochen hat. Der Verf. wendet sich gegen Birgit Stolt, weil sie Luther mit der römischen Rhetorik schlechthin verglichen und den Vergleich nicht auf Quintilian beschränkt hat. Ohne Zweifel genoß Quintilian bei Luther ein hohes Ansehen, aber ebenso gewiß stand Luther in einer humanistisch geprägten rhetorischen Tradition, die sich nicht auf Quintilian beschränkte, so daß ihm mehr gegenwärtig war, als wir heute bei Quintilian lesen können. Der Verf. mutmaßt, Luther dürfte sich Aristoteles kaum zum Lehrmeister erkoren haben (124, Anm. 35), wobei er übersieht, daß Luther noch 1520 für die Universitätsreform vorschlug, von Aristoteles die Bücher der Logik, Rhetorik und Poetik zu behalten (WA 6, 458, 26–28). Nachdem der Verf. Quintilian zum alleinigen methodischen Lehrmeister Luthers erhoben hat, kann er über Luthers methodisches Arbeiten an seiner Predigt Vermutungen aussprechen, wo Aussagen oder andere Zeugnisse fehlen, weil er annimmt, Luther sei darin Quintilian gefolgt. Besondere Bedeutung kommt der Übereinstimmung beider zu, daß sie sich an den Verstand wenden und pädagogisch vorgehen (136 f). Mit dieser Beurteilung verbindet sich nicht nahtlos der Einsatz von Affekten, um Emotionen zu erreichen. Bei den Affekten geht der Verf. davon aus, daß Luther sie rhetorisch geschult und wohlüberlegt in seinen Predigten einsetzte, um bei seinen Zuhörern eine bestimmte Emotion zu erreichen (149–152), da sie zur Methode des Quintilian gehörten.

Zunächst muß festgehalten werden, daß Luther stärker in der humanistischen Rhetorik stand, als oft berücksichtigt wird. Bereits in der ersten Psalmenvorlesung zieht er über die Auslegungstradition hinaus rhetorische Kenntnisse heran. Es ist notwendig, bei allen Gattungen des uns von Luther Überkommenen auch auf die rhetorischen Elemente zu achten. Das gilt auch für seine Predigten. Die Frage ist nur, ob Luther tatsächlich so methodisch vorgegangen ist, wie der Verf. es darstellt, oder ob sein Interesse an der Sache nicht so stark im Vordergrund stand, daß er rhetorische Formen oft vernachlässigte. Mir scheint wahrscheinlicher, daß Luther zwar von seinem rhetorischen Wissen Gebrauch machte, aber nicht viel Kraft darauf verwendete, rhetorischen Kritikern Bewunderung zu entlocken. Für sein Mühen um rhetorische Formen spricht, daß er sich in einigen Schriften entschuldigt, darin nicht Genüge getan zu haben, für seine Freiheit gegenüber den Formen, daß er seine Gedanken nicht in sie hineinpreßte.

So ruft diese Darstellung Gedanken Luthers ins Bewußtsein, die vernachlässigt worden sind und auch in einer heutigen Predigtlehre nicht fehlen sollten, sie vernachlässigt aber in ihrer Zielstrebigkeit so vieles (es wurde hier nur einiges angeführt), daß ihre volle Übernahme nicht nur dem Verständnis Luthers, sondern der Predigt überhaupt schaden würde.

In der Untersuchung MANFRED HOFFMANN: Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam. TÜ: Mohr 1972. XIV, 294 S. = Beiträge zur historischen Theologie 44, geht es nicht darum, Erasmus in die Geistes- oder Theologiegeschichte einzuordnen oder ein einzelnes Problem seiner Lehren zu bearbeiten, sondern es wird die Absicht verfolgt, die Grundzüge des Denkens in ihrer Struktur zu erfassen, so daß es möglich wird, seine einzelnen Aussagen in den rechten Zusammenhang zu stellen und damit besser zu

verstehen. Der Verf. legt dem Aufspüren dieses Denkens die »Ratio seu Methodus Compendio Perveniendi ad Veram Theologiam«, deren Text erstmals mit dem griechischen Neuen Testament 1516 veröffentlicht wurde, als »Schlüsselschrift« zugrunde. Sie hat nicht nur den Vorzug, das theologische Denken zum Thema zu haben, sondern ist außerdem nach der für Erasmus wichtigen Begegnung mit John Colet entstanden und von ihm zwischen 1519 und 1523 fünfmal überarbeitet neu herausgebracht worden, so daß deutlich wird, wie wichtig ihm diese Schrift selbst war.

Der Verf. geht davon aus, daß die hermeneutische Methode des Erasmus, im Verstehen einen letzten Bezugspunkt der Aussagen zu suchen, auch auf seine eigenen Schriften angewendet werden müsse. Diesen letzten Bezugspunkt sieht der Verf. bei Erasmus in Christus. Ihm ordnet Erasmus die einzelnen Dinge in einer neuplatonischen Hierarchie zu, deren Basis die Materie und deren Spitze das Geistige bilde. Von dieser Spitze erniedrigt sich Christus durch Akkomodation, um zwischen Geist und Materie eine Brücke zu schlagen, auf der der Mensch, der in Spannung zwischen den beiden Bereichen steht, durch sich ausrichten auf Christus emporsteigen kann. Dieses kurz zusammengeraffte Schema ist vom Verf. ausführlich dargestellt, wobei auch aufgezeigt wird, wie Erasmus selbst nicht so geradlinig verfährt, wie aufgrund dieser seinem Denken zugrunde liegenden Vorstellung zu erwarten sei. So ließe sich bei der Exegese biblischer Texte erwarten, daß induktiv verfahren wird. Aus dem Text wird eine Erkenntnis gewonnen, die der Erkennende dann zu verwirklichen trachtet, wodurch er sich dem Geistigen nähert. Tatsächlich fordert Erasmus aber von dem Theologiestudenten Kenntnisse über Christus und Charaktereigenschaften entsprechend dem Geistigen, daß nach Meinung des Verf. die Exegese praktisch auf ein deduktives Verfahren hinausläuft. Der Verf. unterscheidet daher wiederholt zwischen der theoretischen Absicht des Erasmus und deren tatsächlichen Ausführung. So wird kein vereinfachender Schematismus getrieben, sondern versucht, die verschiedenen Denkhaltungen des Erasmus in Beziehung zu setzen und verständlich zu machen.

Der Verf. zeigt an der Wissenschaftslehre, Anthropologie und Ethik des Humanistenfürsten auf, zu welchen Aussagen er aufgrund seiner Denkstruktur kommt. Der Inhalt der einzelnen Begriffe wird im Zusammenhang vom Erasmischen Denken erschlossen. So entsteht eine Einführung in die Lehren des Erasmus, der auch die Bibliographie dient (228–283) mitsamt den Registern (284–294), die für Erasmusstudien hilfreich sein wird. Ob die hier aufgezeichnete Struktur der Anschauungen sich bei allen Schriften bewährt, muß die zukünftige Anwendung erweisen.

Leipzig Helmar Junghans

Lutherbibliographie 1974

Mit Pfarrer Jan Amos Dvořáček, Valešské Meziříčí (ČSSR); Dozent Dr. Joachim Fischer, São Leopoldo (Brasilien); Professor Dr. Leif Grane, København (Dänemark); Professor Dr. Martin Greschat, Münster (BRD); Librarian Dr. Maria Großmann, Cambridge/Mass. (USA); Professor Dr. Bengt Hägglund, Lund (Schweden); Professor Dr. Béla Leskó, José C. Paz (Argentinien); Professor Dr. Marc Lienhard, Strasbourg (Frankreich); Dozent Dr. Ole Modalsli, Oslo (Norwegen); Pastor Janusz Narzyński, Warszawa (Polen); Professor Dr. Jan Petrík, Bratislava (ČSSR); Professor D. Dr. Lennart Pinomaa, Helsinki (Finnland); Rev. Dr. Maurice E. Schild, Adelaide (Australien); Professor Dr. Jenö Sólyom, Budapest (Ungarn); Professor D. Theodore G. Tappert, Philadelphia/Pa. (USA); Professor Dr. Yoshikadzu Tokuzen, Tokyo (Japan); Professor Dr. Jos Vercruysse, Heverlee (Belgien); Professor Dr. Valdo Vinay, Roma (Italien) bearbeitet von Dozent P. Dr. Helmar Junghans, Leipzig (DDR) und Forschungsstudent cand. theol. Wolfgang Rochler, Leipzig (DDR).

Den Mitarbeitern der Universitätsbibliothek der Karl-Marx-Universität und der Deutschen Bücherei in Leipzig danke ich für ihre Unterstützung herzlich.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

1 Verlage und Verlagsorte

ADVA	Akademische Druck- und Verlagsanstalt
B	Berlin
BL	Basel
BP	Budapest
BR	Bratislava
ČSAV	Československá akadimie věd
CV	Calwer Verlag
DA	Darmstadt
EPV	Evangelischer Presseverband
EVA	Evangelische Verlagsanstalt
EVW	Evangelisches Verlagswerk
F	Frankfurt am Main
FR	Freiburg im Breisgau
GÖ	Göttingen
GÜ	Gütersloh
GVH	Gütersloher Verlagshaus
HD	Heidelberg
HH	Hamburg
L	Leipzig
LO	London
LVH	Lutherisches Verlagshaus
M	München
MEES	A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya
MS	Münster
MZ	Mainz
NK	Neukirchen-Vluyn
NV	Neukirchener Verlag
NY	New York, N.Y.
P	Paris
PB	Paderborn
Phil	Philadelphia, Pa.
PR	Praha
PUF	Presses Universitaires de France
Q&M	Quelle & Meyer
S	Stuttgart
SAV	Slovenská akadémia vied
SH	Stockholm
StL	Saint Louis, Mo.
TÜ	Tübingen
V&R	Vandenhoek & Ruprecht
W	Wien
WB	Wissenschaftliche Buchgesellschaft
WZ	Warszawa
ZH	Zürich

2 Zeitschriften, Jahrbücher

AGB	Archiv für Geschichte des Buchwesens (Frankfurt/Main)
AKultG	Archiv für Kulturgeschichte (Münster-Köln)
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft (Regensburg)
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte (Gütersloh)
BlDL	Blätter für deutsche Landesgeschichte
BlPfGK	Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde (Grünstadt)
BlWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte (Stuttgart)
BPF	Bulletin de la Societé de l'Histoire du Protestantisme français (Paris)
BW	Die Bibel in der Welt (Witten und Berlin)
ČČH	Československý časopis historický (Praha)
CCL	Concilium (Zürich, Mainz)
ChH	Church History (Berne, Ind.)
CL	Cirkevné listy (Bratislava)
Cath	Catholica (Münster)
CThM	Concordia Theological Monthly (Saint Louis, Mo.)
CTM	CTM (Saint Louis, Mo.)
DLZ	Deutsche Literaturzeitung (Berlin)
DPfBl	Deutsches Pfarrerblatt (Essen)
EÉ	Evangélikus Élet (Budapest)
Ekk	Ekklesia (José C. Paz)
EN	Evangélikus Naptár az . . . évre (Budapest)
EP	Evanjelický Posol spod Tatier (Liptovský Mikuláš)
EThR	Etudes Théologiques et Religieuses (Montpellier)
EvD	Evangelische Diaspora (Kassel)
EvK	Evangelische Kommentare (Stuttgart)
EvTh	Evangelische Theologie (München)
FLV	Familienblatt der Lutheriden-Vereinigung (Hamburg)
GG	Glaube und Gewissen (Halle/Saale)
GuJ	Gutenberg-Jahrbuch (Mainz)
He	Helikon (Budapest)
HThR	The Harvard Theological Review (Cambridge, Mass.)
HZ	Hitsorische Zeitschrift (München)
IL	Igreja Luterana (Porto Alegre)
ITK	Irodalomtörténeti Közlemények (Budapest)
JBrKG	Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte (Berlin)
JHKV	Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung (Darmstadt)
JLH	Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie (Kassel)
JNKG	Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte (Blomberg)
JWKG	Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte (Bethel)
KÅ	Kyrkohistorisk årskrift (Uppsala, Stockholm)
KD	Kerygma und Dogma (Göttingen)
KR	Křestanská Revue (Praha)
LBl	Lutherische Blätter (Celle)
LF	Listy filologické (Praha)
LK	Luthersk kirketidende (Oslo)
LM	Lutherische Monatshefte (Hamburg)
LP	Lelkipásztor (Budapest)
LQ	The Lutheran Quarterly (Gettysburg, Pa.)
LR	Lutherische Rundschau (Stuttgart)
LRB	Lutherischer Rundblick (Frankfurt am Main)
LThJ	Lutheran Theological Journal (Adelaide, South Australia)
Lu	Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft (Hamburg)
LuB	Lutherbibliographie
LuJ	Lutherjahrbuch (Hamburg)
MD	Materialdienst des Konfessionskundlichen Institutes (Bensheim)
MEKGR	Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes (Düsseldorf)
NLA	Nachrichten der Luther-Akademie (Sondershausen)
NTT	Norsk teologisk tidsskrift (Oslo)
NZSTh	Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie (Berlin)
ODR	Ortodoxia. Revista Patriarhiei Romine (Bucureşti)
PBl	Pastoralblätter (Stuttgart)
PL	Positions luthériennes (Paris)
PrL	Přitel lidu - Przyjaciel ludu (Český Těšín)
Pro	Protestantesimo (Roma)
PTh	Pastoraltheologie (Göttingen)
RE	Református Eghyház (Budapest)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique (Louvain)
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (Paris)
RKN	Református Képes Naptár ás Évkönyv az ... évre (Újvidék - Novi Sad)
RSz	Református Szemle (Kolozsvár/Rumänien)
RW	Rondom het Woord (Hilversum)
SCJ	The Sixteenth Century Journal (Saint Louis, Mo.)
STK	Svensk teologisk kvartalskrift (Lund)
StZ	Stimmen der Zeit (Freiburg im Breisgau)
TA	Teologinen Aikakauskirja (Helsinki)
Te	Teológia (Budapest)
ThLZ	Theologische Literaturzeitung (Berlin)

ThPh	Theologie und Philosophie (Freiburg im Breisgau)
ThPr	Theologia practica (Hamburg)
ThR	Theologische Rundschau (Tübingen)
ThRe	Theologische Revue (Münster)
ThSz	Theologiai Szemle (Budapest)
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basel)
TTK	Tidsskrift for teologi og kirke (Oslo)
US	Una Sancta (München)
VE	Vox Evangelii (Buenos Aires)
Vi	Világosság (Budapest)
Vig	Vigilia (Budapest)
WPr	Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft (Göttingen)
WZ...	Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität in ... Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe
ZBKG	Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte (Nürnberg)
ZDZ	Zeichen der Zeit (Berlin)
ZEvE	Zeitschrift für evang. Ethik (Gütersloh)
ZEvKR	Zeitschrift für evang. Kirchenrecht (Tübingen)
ZGW	Zeitschrift für Geschichtswissenschaft (Berlin)
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte (Stuttgart)
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie (Wien)
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Köln)
ZSRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abt. (Weimar)
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen)
ZW	Zeitwende (Hamburg)
Zw	Zwingliana (Zürich)

3 Umfang der Ausführungen über Luther

L′	Luther wird einmal kurz erwähnt.
L″	Luther wird wiederholt gestreift.
L 20-30	Luther wird auf diesen Seiten ausführlich behandelt.
L 20-30+″	Luther wird auf diesen Seiten ausführlich behandelt und sonst wiederholt gestreift.
*	(nach der letzten Seite eines Aufsatzes oder nach S.): Die Arbeit konnte nicht eingesehen werden.

SAMMELSCHRIFTEN

01 **The Reformation in medieval perspective.** Hrsg. von Stephen E. Ozment. Chicago: Quadrangle Books 1971. 267 S. - Siehe Nr. 382-384. 387. 396. 465.

02 **Leiturgia.** Handbuch des evang. Gottesdienstes. Hrsg. von Karl Ferdinand Müller und Walter Blankenburg. Bd. 5: Der Taufgottesdienst. Kassel: Stauda 1970. 843 S. - Siehe Nr. 174. 312.

03 **Albrecht Dürer.** Kunst im Aufbruch. Vorträge der kunstwissenschaftlichen Tagung mit internationaler Beteiligung zum 500. Geburtstag von Albrecht Dürer. Karl-Marx-Universität Leipzig 31. Mai bis 3. Juni 1971. Hrsg. von einem Kollektiv unter Leitung von Ernst Ullmann. L: Karl-Marx-Universität 1972. XV, 392 S., Abb. - Siehe Nr. 117. 549. 552.

04 **Reformation oder frühbürgerliche Revolution?** Hrsg. von Rainer Wohlfeil. M: Nymphenburger Verlagshandlung 1972. 318 S. = nymphenburger texte zur wissenschaft modelluniversität 5. - Siehe Nr. 75. 342. 346. 357. 362-364. 366 f. 492. 514.

05 **Grundpositionen der deutschen Literatur im 16. Jahrhundert.** Von Ingeborg Spriewald, Hildegard Schnabel, Werner Lenk, Heinz Entner. B: Aufbau 1972. 492 S. - Siehe Nr. 275. 296. 472.

06 **Praxis Ecclesiae.** Praktische Theologie als Hermeneutik, Katechetik und Homiletik im Dienste der Kirche. Kurt Frör zum 65. Geburtstag am 10. Oktober 1970. In Verbindung mit Rudolf Bohren und Manfred Seitz hrsg. von Dietrich Stollberg. M: Kaiser 1970. 397 S. mit 1 Bild. - Siehe Nr. 263. 301. 320. 328. 593.

07 **Sacerdoce et célibat: Etudes historiques et théologiques.** Hrsg. von Joseph Coppens. Gembloux: Duculot; Louvain: Peeters 1971. 752 S. = Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 28. - Siehe Nr. 427. 456. 481.

08 **Zu Karl Barths Lehre von der Taufe.** Mit Beiträgen von Joachim Beckmann, Erich Dinkler, Eberhard Jüngel, Walter Kreck, Eduard Lohse sowie Thesen von Joachim Beckmann und Eberhard Jüngel und einem Votum des Taufausschusses der Evang. Kirche der Union. Hrsg. von Fritz Viering. GÜ: GVH 1971. 168 S. - Siehe Nr. 165. 167.

09 **Theologische Versuche III.** Hrsg. von Joachim Rogge und Gottfried Schille. B: EVA 1971. 209 S. - Siehe Nr. 168. 207. 595. 602.

010 **Theologische Versuche IV.** Hrsg. von Joachim Rogge und Gottfried Schille. B: EVA 1972. 213 S., 7 Bilds. - Siehe Nr. 134. 287.

011 **Luther und die Obrigkeit.** Hrsg. von Gunther Wolf. DA: WB 1972. IX, 482 S. - Siehe Nr. 218. 222. 226. 230. 232. 235 f. 238. 240. 243. 248 f. 254. 259 f. 264. 266. 268-270.

012 **Thomas von Kempen.** Beiträge zum 500. Todesjahr. 1471-1971. Mit Förderung des Landschaftverbandes Rheinland hrsg. von der Stadt Kempen. Kempen: Thomas 1971. 107 S., Abb. - Siehe Nr. 374. 394.

013 **Albrecht Dürers Umwelt.** Festschrift zum 500. Geburtstag Albrecht Dürers am 21. Mai 1971. Hrsg. vom Verein für Geschichte der Stadt Nürnberg und von der Senatskommission für Humanismus-Forschung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Nürnberg: Selbstverlag des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 1971. 316 S., Abb., Taf. - Siehe Nr. 545 f. 548.

014 **Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag am 19. September 1971.** Hrsg. von den Mitarbeitern des Max-Planck-Instituts für Geschichte. Bd. 1. GÜ: V&R 1971. 758 S., 6 Taf., Titelb. = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 36. - Siehe Nr. 493. 656.

015 Jüngel, Eberhard: **Unterwegs zur Sache.** Theologische Bemerkungen. M: Kaiser 1972. 299 S. = Beiträge zur evang. Theologie 61. - Siehe Nr. 124-126. 152. 202 f. 241.

016 **Festgabe Leonhard von Muralt zum siebzigsten Geburtstag, 17. Mai 1970.** Überreicht von Freunden und Schülern. Hrsg. von Martin Haas und René Hauswirth. ZH: Berichtshaus 1970. XX, 331 S., Titelb. - Siehe Nr. 468.

017 **Ius et salus animarum.** Festschrift für Bernhard Panzram. Hrsg. von Ulrich Mosiek und Hartmut Zapp. FR: Rombach 1972. 509 S., Titelb. - Siehe Nr. 313. 444.

018 Benckert, Heinrich: **Theologische Bagatellen.** Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Gottfried Holtz und Martin Kuske. B: EVA 1970. 340 S. - Siehe Nr. 114-116. 145. 161. 177. 190 f. 306. 553. 622.

019 **Tradition im Luthertum und Anglikanismus.** Hrsg. vom Institut für ökumenische Forschung in Strasbourg durch Günther Gassmann und Vilmos Vajta. GÜ: GVH; Minneapolis, Minn.: Augsburg; P: du Cerf; Neuchâtel: Delachaux et Niestlé 1972. 199 S. = Oecumenica 1971/72. - Siehe Nr. 375. 378.

020 Nijenhuis, W(illem): **Ecclesia Reformata.** Studies on the Reformation. Leiden: Brill 1972. VIII, 220 S. - Siehe Nr. 488-491.

021 **Von Konstanz nach Trient.** Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. Festgabe für August Franzen. Hrsg. von Remigius Bäumer. M, PB, W: Schöningh 1972. X, 745 S., Titelb. - Siehe Nr. 67. 179. 233. 344 f. 393. 404. 411. 421. 506. 509.

022 **Evangelium und Geschichte.** In Zusammenarbeit mit . . . hrsg. von Vilmos Vajta. Bd. 2: Das Evangelium und die Bestimmung des Menschen. Gottes Heilshandeln und die gesellschaftliche Verantwortung des Menschen. Hrsg. von Vilmos Vajta. GÜ: V&R 1972. 275 S. - Siehe Nr. 120. 143. 244. 255.

023 Tokuzen, Yoshikazu: **Kami no Kojiki.** Luther, sono sei to shinko (Der Bettler Gottes. Luther, sein Leben und sein Glaube). Tokyo 1972. 174 S. - Siehe Nr. 76. 100. 138 f. 156. 185. 217. 302. 333.

024 Sauter, Gerhard: **Erwartung und Erfahrung.** Predigten, Vorträge und Aufsätze. M: Kaiser 1972. 321 S. = Theol. Bücherei 47. - Siehe Nr. 212 f. 336. 606. 663 f.

A QUELLEN

1 Quellenkunde

1 **Antiquariatsangebot.** Angebot Nr. 1285. Theologie. L: Zentralantiquariat der DDR 1972. 22 S. L Nr. 117-120.

2 Bayer, Oswald; Brecht, Martin: **Unbekannte Texte des frühen Luther aus dem Besitz des Wittenberger Studenten Johannes Geiling.** ZKG 82 (1971), 229-259. - Bespr.: Demandt, Dieter: ARG 63 (1972) Supplementband 1, 30.

3 **Catalogue No 450: Christianity.** Leiden: Brill 1972. 96 S. L Nr. 648. 109-1095. 1100 f.

4 Greiner, Gerhard: **Früher Luther im Tresor.** Bedeutender Stiftsfund: die älteste Predigt des Reformators entdeckt. Tübinger Blätter 58 (1971), 86 bis 88 mit 2 Abb.

5 Großmann, Maria: **Wittenberger Drucke 1502 bis 1517.** Ein bibliografischer Beitrag zur Geschichte des Humanismus in Deutschland. W-Bad Bocklet: Krieg 1971. 57 S. L Nr. 38. 90. 105. 113 f.

6 Kehrein, Joseph: **Zur Geschichte der deutschen Bibelübersetzung vor Luther.** Nebst 34 verschiedenen

deutschen Übersetzungen des 5. Capitels aus dem Evangelium des heiligen Matthäus. Unv. Neudruck der Ausgabe Stuttgart 1851. Walluf b. Wiesbaden: Sändig 1972. VIII, 154 S.

7 Naglatzki, Herbert: **Zur Geschichte und Einordnung eines Celler Lutherbriefes (1531).** JNKG 70 (1972), 37—49.

8 **Reformation. Förderer und Gegner.** Teil II: E-L. S: Stuttgarter Antiquariat 1972. 32 S. L 27-30. = Antiquariatskatalog 73.

9 **Reformation. Förderer und Gegner.** Teil III: M-R darunter eine große Melanchthon-Sammlung. S: Stuttgarter Antiquariat 1973. 32 S. L 6. 8. 20. = Antiquariatskatalog 74.

10 **Reformation. Förderer und Gegner.** Teil IV: S-Z. S: Stuttgarter Antiquariat 1973. 35 S. L 9. 17. 21 f. 25. 29. = Antiquariatskatalog 75.

11 **Taschenkonkordanz zur Lutherbibel.** Revidierter Text. 2. Aufl. B: Evang. Haupt-Bibelgesellschaft 1971. 815 S.

2 Wissenschaftliche Ausgaben und Übersetzungen der Werke Luthers sowie der biographischen Quellen

12 **Luther.** Hrsg. von Ian D. Kingston Siggins. Edinburgh: Oliver and Boyd 1972. X, 209 S.

13 Luther, Martin: **Oeuvres.** Bd. 16: Commentaire de L'Epître aux Galates II. Genève: Labor et Fides 1972. 346 S.

14 Luther, Martin: **Werke.** Kritische Geamtausgabe. Bd. 48. Revisionsnachtrag. Weimar: Böhlau 1972. 156 S.

15 Luther, Martin: **Werke.** Kritische Gesamtausgabe. Bd. 55 I 1, Lief. 2: Ps 16-30. Weimar: Böhlau 1973. 121-288.

16 Luther, Martin: **Werke.** Kritische Geasmtausgabe. Bd. 55 II 1, 2. Lief.: Ps 16-30. Weimar: Böhlau 1973. 125-174.

17 Luther, Martin: **Works.** Bd. 15: Lectures on Ecclesiastes, the Song of Salomon, and the Last Words of David. Übers. von Jaroslav Pelikan, Ian Siggins, Martin Bertram. StL: Concordia 1972. 550 S.

18 Luther, Martin: **Works.** Bd. 33: Career of the reformer 3. Hrsg. von Philip S. Watson. StL: Concordia; Phil: Fortress 1972. 307 S.

3 Volkstümliche Ausgaben und Übersetzungen der Werke Luthers sowie der biographischen Quellen

a) Auswahl aus dem Gesamtwerk

19 Lönning, Inge: **Levende Luther** (Lebendiger Luther). Oslo: Land og Kirke 1967. 282 S. - Bespr.: Modalsli, Ole: TTK 39 (1969), 70-72.

20 **Martin Luther.** Zusammengestellt von E. R. Chamberlin. LO: Jackdow Publications 1972. = Jackdow 69.

b) Einzelschriften und Auszüge aus ihnen

21 Bachmann, Johann Friedrich: **Zur Geschichte der Berliner Gesangbücher.** Ein hymnologischer Beitrag. Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1856. Hildesheim, NY: Olms 1970. X, 351 S. L''.

22 Dicséretek. Evangéliumi énekek gyüjteménye (Lobgesänge. Evang. Liedersammlung). BP: Magyarországi Metodista Egyház 1971. 386 S. L''. - Bespr.: Csomasz Tóth, Kálmán: ThSz 15 (1972), 247 f.

23 Dobiás, F(rantisek) M.: **Der 23. Psalm.** Communio viatorum 15 (PR 1972), 141-149.

24 Evangelisches Kirchengesangbuch. Ausgabe für die Landeskirchen Rheinland, Westfalen und Lippe. 35. Kleinausgabe. GÜ: GVH; Witten: Luther; NK: NV 1969. 1151 S.

25 **1200 Jahre deutsche Sprache in synoptischen Bibeltexten.** Ein Lese- und Arbeitsbuch. Hrsg. von Fritz Tschirch. 2. durchges. Aufl. B: de Gruyter 1969. XXIII, 127 S. - Bepr.: Steiner, Robert: BW 13 (1971), 180-183.

26 Lubahn, E(rich): **Triumph der Gnade.** Ein evang. Zeugnis. Dazu Luthers Leitsätze zur Reformation: Von der Freiheit eines Christenmenschen. 1.-5. Tsd. S: Goldene Worte 1966. 63 S.

27 Luther, Martin - **Die Apokryphen.** Nach der Übersetzung Martin Luthers. Neudruck. B: Evang. Haupt-Bibelgesellschaft 1972. 368, 15 S.

28 Luther, Martin - **Die Bibel.** Nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers. Hrsg. von der Bibelanstalt Altenburg. 6. Aufl. Altenburg: Evang. Haupt-Bibelgesellschaft 1971. 1059, 332, 49 S.; 1 Kt.

29 Luther, Martin - **Die Bibel.** Nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers. Hrsg. von der Bibelanstalt Altenburg. 7. Aufl. Altenburg: Evang. Haupt-Bibelgesellschaft 1972. 1059, 332, 49 S.; 1 Kt.

30 Luther, Martin: **Der kleine Katechismus.** Gebete, Sprüche, Lieder. 13. Aufl. GÜ: GVH 1972. 64 S.

31 Luther, Martin: **Der kleine Katechismus.** Im Wortlaut der von der Evang. Kirche der Union und der Vereinigten Evang.-Lutherischen Kirche Deutschlands beschlossenen Textfassung. Hrsg. vom Katechetischen Ausschuß der Evang. Kirche von Westfalen. Mit einem kirchlichen Anhang. Gladbeck: Schriftenmissions-Verlag 1970. 64 S.

32 Luther, Martin: **Le petit Catéchisme** (Der kleine Katechismus [dt. und franz.]). Nachdruck der 4. Aufl. Strasbourg: Oberlin 1970. 156 S.

33 Luther, Martin: **Dr. Martin Luthers lille katekisme** (Der kleine Katechismus [norw.]). Übers. von Chr. Bang. 36. Aufl. Oslo: Cappelen 1971. 47 S.

34 Luther, Martin: **Il Padre Nostro spiegato ai semplici laici** (Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien). Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen von V(aldo) V(inay). Neudruck der Ausgabe Torre Pellice 1957. Torino: Claudiana 1972. 84 S.

35 Luther, Martin - **Das Neue Testament, deutsch** (Septembertestament. 1522). Übers. von Martin Luther. Nachdruck des im Besitz der Universitätsbibliothek Halle/S. befindlichen Originals. Witten, L: Edition 1972. 222 Bl. mit Abb., 7 S.

36 Luther, Martin — Das Neue Testament, deutsch (Septembertestament. 1522). Übers. von Martin Luther. Nachdruck des im Besitz der Universitätsbibliothek Halle/S. befindlichen Originals. Witten, B: von Cansteinsche Bibelanstalt 1972. 222 Bl. mit Abb., 7 S.

37 Luther, Martin: **Die 95 Thesen** (Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum [dt.]). Hrsg und übers. von Ingetraut Ludolphy. 3. Aufl. B: EVA 1972. 39 S.

38 **Luther's and Zwingli's Propositions for Debate: The Ninety-five Theses of 31 October 1517 and** the Sixty-seven Articles of 19 January 1523. In the original version and contemporary translations. Übersetzung, Einleitung und Bibliographie von Carl S. Meyer. Leiden: Brill 1963. 59 S. Textus Minores in usum academicum . . . 30.

39 Rad, Gerhard von: **Das Opfer des Abraham.** Mit Texten von Luther, Kierkegaard, Kolakowski und Bildern von Rembrandt. M: Kaiser 1971. 94 S. L 42-57.

40 Rang, Martin: **Biblische Geschichte und Bilder aus der Kirchengeschichte für die Unterstufe.** Mit 16 Zeichnungen und Radierungen von Rembrandt und 4 Kt. Anhang: Aus Luthers kleinem Katechismus und dem Heidelberger Katechismus. 24. Aufl. GÖ: V&R 1972. 114 S., mehr. Bl., Anh.

4 Denkmäler, Bilder

41 Bunners, Christian: **Die älteste Kanzel des Luthertums: ihre Schicksale und ihre Bildpredigt.** Christl. Hauskalender 26 (1972), 76-81 mit Abb.

42 Gruschke-Eichendorff, Gerhard: **Ringe - Becher - Löffel.** Gegenstände aus dem Nachlaß Martin Luthers. Die Kirche 27 (Berlin 1972) Nr. 45 f.

43 Hintzenstern, Herbert von: **Vom Eisenacher Lutherhaus.** Christl. Hauskalender 25 (1971), 107-110 mit 2 Abb.

44 Löffler, Fritz: **Die Stadtkirche in Sachsen.** Mit einer geschichtlichen Einführung von Karlheinz Blaschke und einem Beitrag zur romanischen und gotischen Architektur von Heinrich Magirius. B: EVA 1973. 247 S., Abb., Bilds., 1 Kt. L 22. 43-46. 48.

45 Timm, Albrecht: **Wittenberg zur Lutherzeit.** Reformations- und sozialgeschichtliche Annotationen. Die Mitte 3 (1967), 123-139.

B DARSTELLUNGEN

1 Biographische Darstellungen

a) Das gesamte Leben Luthers

46 Agnoletto, Attilio: **Martin Lutero.** Fossano (Cuneo): Esperienze 1972. 300 S.

47 Coles, Robert: **Erik H. Erikson.** The Growth of His Work. Boston: Atlantic Monthly; Toronto: Little, Brown and Co. 1970. XXI, 440 S. L 202-254+".

48 Dickens, A(rthur) G(eoffrey): **The Age of Humanism and Reformation.** Europe in the 14th, 15th and 16th Centuries. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall 1972. IX, 290 S.*

49 Fernau, Joachim: **Die Genies der Deutschen.** 5. Aufl. M, W: Herbig 1972. 352 S. L 117-140.

50 Friedenthal, Richard: **Luther élete és kora** (Luther. Sein Leben und seine Zeit [ung.]). Übers. von István Terényi. BP: Gondolat 1973. 658 S. - Vgl. LuB 1969. Nr. 157.

51 Garcia-Villoslada, Ricardo: **Martin Lutero.** Bd. 1: El fraile hambriento de Dios. Bd.2: En lucha contra Roma (Martin Luther. Bd. 1: Der Mönch, hungrig nach Gott. Bd. 2: Im Streit mit Rom).

Madrid: La editorial catolica 1973. VIII, 582; VIII, 587 S., Abb. = Biblioteca de Autores cristianos. Maior 3-4.

52 **The social history of the reformation.** In honor of Harold J. Grimm. Columbus, O.: Ohio State University Press 1972. 367 S.

53 Joachimsen, Paul: **Gesammelte Aufsätze.** Beiträge zu Renaissance, Humanismus und Reformation, zur Historiographie und zum deutschen Staatsgedanken. Ausgew. und eingel. von Notker Hammerstein. Aalen: Scientia 1970. 758 S.

54 Joachimsen, Paul: **Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte.** In vollständiger Fassung erstmals aus dem Nachlaß hrsg. von Otto Schottenloher. Neudruck der Ausgabe von 1950. Aalen: Scientia 1970. XXIV, 312 S.

55 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Martin Luther.** Der bürgerliche Reformator. GÜ, ZH: Musterschmidt 1972. 102 S., 8 Abb. = Persönlichkeit und Geschichte 68.

56 Lindsay, Thomas Martin: **A history of the reformation.** 2 Bde. Nachdruck der Ausgabe 1906/07. Freeport, N.Y.: Books for libs. 1972.

57 Stupperich, Robert: **Die Reformation in Deutschland.** M: Deutscher Taschenbuch-Verlag 1972. 280 S., 1 Kt. = dtv. 3202. Monographien zur Weltgeschichte.

58 Todd, John Murray: **Reformation.** NY: Doubleday 1971; LO: Darton, Longman & Todd 1972. 377 S.

59 Tomimoto, Kensuka: **Luther to Calvin.** Yoroppa no Shukyokaikaku no Tenkai (Luther und Calvin. Die Entwicklung der Reformation in Europa). Tokyo 1972. 213 S. L 12-115.

b) Einzelne Lebensphasen und Lebensdaten

60 Boehmer, Heinrich: **Der junge Luther.** Durchges. und mit einem Nachwort hrsg. von Heinrich Bornkamm. 6., durchgearb. Aufl. S: Koehler 1971. 391 S., 35 Abb., Faks.

61 Clark, Francis: **Origins of the Reformation.** Bletchley: Open University Press 1972. 71 S., Abb., Kt. = Open University. Renaissance and Reformation Course Team.

62 Engelberg, Ernst: **Nochmals zur ersten bürgerlichen Revolution und weltgeschichtlichen Periodisierung.** ZGW 20 (1972), 1285-1305. L 1296-1299+''.

63 Erikson, Erik H.: **Young man Luther.** A study in psychoanalysis and history. 2. Aufl. LO: Faber and Faber 1972. 280 S.

64 Gheorghiu, C. V.: **Wakaki Luther to sono Jidai** (La jeunesse du Docteur Luther [japan.]). Übers. von Shiro Hamazaki. Tokyo 1972. 288 S.

65 Giesecke, Hans: **Das Alte Erfurt.** Mit Bildern von Klaus G. Beyer. L: Koehler & Amelang 1972. 206 S., 1 Kt. L 112-133+''.

66 Heick, Otto W.: **The Just Shall Live by Faith.** CThM 43 (1972), 579-590.

67 Iserloh, Erwin: **Aufhebung des Lutherbannes?** Kirchengeschichtliche Überlegungen zu einer aktuellen Frage. In: 021, 365-377.

68 Lohse, Bernhard: **Revision im Prozeß gegen Luther?** Die Reformation in der Sicht eines französischen Katholiken. Deutsche Zeitung - Christ und Welt 25 (27. Okt. 1972) Nr. 43, 18.

69 Noth, Werner: **Die Wartburg und ihre Sammlungen.** Bilder von Klaus Beyer. L: Seemann 1972. 214 S., 150 Abb., 11 Textabb. L 10-13. 43-45. 47; Nr. 15. 116. 123a.

70 Olivier, Daniel: **Der Fall Luther** (Le procès de Luther: 1517-1521 [dt.]). Geschichte einer Verurteilung 1517-1521. Übers. von Brigitte Weitbrecht. S: Deutsche Verlags-Anstalt 1972. 234 S.

71 Olivier, Daniel: **Il processo di Lutero 1517-1521** (Le procès de Luther: 1517-1521 [ital.]). Übers. von Antonio Pennacchioli. Roma: Coines 1972. VIII, 194 S.

72 Prenter, Regin: **Luthers reformatoriske oppdagelse** (Die reformatorische Entdeckung Luthers). TTK 38 (1967), 174-191.

73 Rogge, Joachim: **Die historische und gegenwärtige Bedeutung der Tage von Worms.** Lu 43 (1972), 89-95.

74 Rublack, Hans-Christoph: **Neuere Forschungen zum Thesenanschlag Luthers.** Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 90 (1970), 329-343.

75 Steinmetz, Max: **Die historische Bedeutung der Reformation und die Frage nach dem Beginn der Neuzeit in der deutschen Geschichte.** (1967). In: 04, 56-69.

76 Tokuzen, Yoshikazu: **Luther to shi** (Luther und der Tod). In: 023, 95-105.

c) Familie

77 Kroker, Ernst: **Katharina von Bora, Martin Luthers Frau.** Ein Lebens- und Charakterbild. 12. Aufl. B: EVA 1972. 285 S., 4 Bl. Abb., Titelb.

78 Sümeghy, József: **Luther Mártonné Bóra Katalin** (Martin Luthers Gemahlin Katharina Bora). EÉ 38 (1973) Nr. 12.

d) Volkstümliche Darstellungen seines Lebens und Werkes, Schulbücher und Lexikonartikel

79 Brüggeboes, Wilhelm: **Kirchengeschichte.** Ein Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht. Be-

arb. von Roman Mensing. Düsseldorf: Patmos 1972. 224 S., Abb. L 101-110+".

80 Burger, Heinz Otto: **Renaissance, Humanismus, Reformation.** Deutsche Literatur im europäischen Kontext. Bad Homburg, B, ZH: Gehlen 1969. 510 S., Abb. = Frankfurter Beiträge zur Germanistik 7.

81 Clark, Francis: **Luther and Lutheranism.** Bletchley: Open University Press 1972. 64 S. mit Abb. = Open University. Renaissance and Reformation Course Team.

82 Cowie, Leonard Wallace: **The reformation of the sixteenth century.** 2. Aufl. LO: Wayland 1972. 128 S. mit Abb. = Wayland documentary history series.

83 Dankbaar, W(illem) F(rederik): **Kerkgeschiedenis** (Kirchengeschichte). 5. Aufl. Groningen: Wolters-Noordhoff 1969. 231 S. L 109-118. = Bijbel en Kerk.

84 Dickens, A(rthur) G(eoffrey): **De Contrareformatie** (The Counter Reformation [niederl.]). Übers. von S. L. Verheus. Baarn: ten Have 1971. 215 S., Bild. L 37-44. = Bibliotheek van de Europese Beschaving.

85 Flottorp, Haakon: **Luther, Martin.** In: Gyldendals store konversasjonsleksikon. Bd. 3. Oslo: Gyldendal 1972, 378 f.

86 Flottorp, Haakon: **Reformasjonen** (Die Reformation). In: Gyldendals store konversasjonsleksikon. Bd. 4. Oslo: Gyldendal 1972, 3273.

87 Gaede, Friedrich: **Handbuch der deutschen Literaturgeschichte.** 1. Abtlg.: Darstellungen. Bd. 2: Humanismus - Barock - Aufklärung. Geschichte der deutschen Literatur vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Bern, M: Francke 1971. 346 S.

88 Gecse, Gusztáv: **Vallástörténeti kislexikon** (Kleinlexikon für Religionsgeschichte). BP: Kossuth 1971. 336 S. L 266-270+". - Bespr.: Kónya, István: Vi 13 (1972), 366-368.

89 Goosen, L.; Graafland, C. J.: **Op weg met het Woord** (Auf dem Wege mit dem Wort). 2. Aufl. Groningen: Wolters-Noordhoff 1972. 176 S. L 119 bis 123. = Avonturen met het Woord 3.

90 **Grundzüge der Geschichte.** Oberstufe. Historisch-politisches Arbeitsbuch. Textband I: Von der Urzeit bis zum Zeitalter des Absolutismus. Bearb. von Hans-Georg Fernis und Heinrich Hoverkamp in Verbindung mit Ernst Busch und Joachim Hoffmann. 4. Aufl. F: Diesterweg 1970. XX, 254 S., Taf., Kt., Abb. L 171-173+".

91 **Grundzüge der Geschichte.** Oberstufe. Historisch-politisches Quellenbuch. Bd. 1: Von der Urzeit bis zum Zeitalter des Absolutismus. Bearb. von Rudolf Weirich und Gerhard Bürck in Verbindung mit Richard Dietrich, Joachim Hoffmann, Hermann Meyer und Nikolaus von Preradovich. 3. Aufl. F: Diesterweg 1969. XXI, 392 S., mehr. Taf. L 275-279.

92 **Handbuch des Geschichtsunterrichts.** Materialien für den Geschichtsunterricht. Bd. 4: Die Neuzeit. 3. Aufl. F: Diesterweg 1968, X, 291 S. L. 39-43+".

93 **Luther, Martin.** In: dtv-Lexikon. Ein Konversationslexikon in 20 Bänden. Bd. 11: Kri-Mace. M: Deutscher Taschenbuchverlag 1971, 305-307 mit Abb.

94 **Luther, Martin.** In: Knaurs Lexikon A-Z. Hrsg. von Fritz Bolle. Völlig neu bearb. Aufl. HH: Deutscher Bücherbund 1972, 518 mit Abb.

95 **Luther, Martin.** In: rororo-Lexikon. Duden-Lexikon. Taschenbuchausgabe. Hrsg. und bearb. von der Lexikonredaktion des Bibliographischen Instituts. Bd. 5: Juan d'Austria-Maniok. 140.-151. Tsd. Reinbek b. HH: Rowohlt 1971, 1319.

96 Molland, Einar: **Luther, Martin.** In: Aschehougs Konversasjonsleksikon. Bd. 12. Oslo: Aschehoug 1970, 778-780.

97 Molland, Einar: **Reformasjonen** (Die Reformation). In: Aschehougs Konversasjonsleksikon. Bd. 16. Oslo: Aschehoug 1971, 158.

98 **Reformation.** In: Knaurs Lexikon A-Z. Hrsg. von Fritz Bolle. Völlig neu bearb. Aufl. HH: Deutscher Bücherbund 1972, 740 mit Abb.

99 Roloff, Hans-Gert: **Reformationsliteratur.** In: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. 2. Abtlg. Hrsg. von Werner Kohlschmidt und Wolfgang Mohr. Bd. 3, 4. und 5. Lief. B: de Gruyter 1968/71, 365-403. L 370-380.

100 Tokuzen, Yoshikazu: **Luther, sono sei** (Luther, sein Leben). In: 023, 1-62.

101 Vinay, Valdo: **Riforma.** In: Enciclopedia delle Religioni. Bd. 5. Firenze: Vallecchi 1973, 332-376.

2 Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens

a) Gesamtdarstellungen seiner Theologie

102 Adam, Alfred: **Lehrbuch der Dogmengeschichte.** Bd. 2: Mittelalter und Reformationszeit. 2. Aufl. GÜ: GVH 1972. 436 S.

103 Althaus, Paul: **The Ethics of Martin Luther** (Die Ethik Martin Luthers [engl.]). Übers. und eingel. von Robert C. Schultz. Phil: Fortress 1972. XXIII, 168 S. - Bespr.: Lotz, David W.: ChH 42 (1973), 132 f.

104 Althaus, Paul: **Die Theologie Martin Luthers.** 3. Aufl. GÜ: GVH 1972. 392 S.

105 Ebeling, Gerhard: **Luther.** An introduction to his Thought (Luther. Einführung in sein Denken [engl.]). Übers. von R. A. Wilson. LO: Collins 1972. 287 S. = The Fontana Library of Theology and Philosophy.

106 Fagerberg, Holsten: **A new look at the lutheran confessions 1529-1537** (Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537 [engl.]). Übers. von Gene J. Lund. StL: Concordia 1972. 336 S.

107 **Handbuch der Dogmengeschichte.** Hrsg. von Michael Schmaus, Alois Grillmeier und Leo Scheffczyk. Bd. 1: Das Dasein im Glauben. Faszikel 6: Die theologische Methode. Von Johannes Beumer unter Mitarbeit von Lodewijk Visschers. FR, BL, W: Herder 1972. 136 S. L. 98-102.

108 Hermann, Rudolf: **Ethik.** Hrsg. von Johannes Haar. B: EVA 1972. 206 S. L''. = Hermann, Rudolf: Gesammelte und nachgelassene Werke 4.

109 Herrmann, Wilhelm: **The communion of the Christian with God, described on the basis of Luther's statements** (Der Verkehr des Christen mit Gott [engl.]). Übers. von J. Sandys Stanyon, durchges. und verm. von R. W. Stewart. Mit einer Einleitung von Robert T. Voelkel. LO: S.C.M. 1972. XVIII, 370 S.

110 Ott, Heinrich: **Die Antwort des Glaubens.** Systematische Theologie in 50 Artikeln. Mithrsg. von Klaus Otte unter Mitarbeit von Peter Balser, Uwe Gerber, Paul Gürtler S. J., Wolfgang Klosterkötter, Ervin Vályi-Nagy, Klaus Otte, Georg Schmidt, Jan Veenhof. S: Kreuz 1972. 480 S. L 162-164. 312-314. 385-387. 409-412+''.

111 Pelikan, J(aroslav): **Historical theology.** Continuity and change in christian doctrine. LO: Hutchinson 1971. XXV, 228 S. L''.

112 **Sources of Protestant theology.** Hrsg. von William A. Scott. NY: Bruce Publishing; LO: Collier-Macmillan 1971. XIX, 392 S.*

113 Trillhaas, Wolfgang: **Dogmatik.** 3., verb. Aufl. B, NY: de Gruyter 1972. XV, 543 S. = De Gruyter Lehrbuch.

b) Gott und Schöpfung

114 Benckert, Heinrich: **De Invocatione.** Zur Promotionsdisputation vom 23. Mai 1544; M. Luther, WA, Band 39 II, S. 258-283. (1958/59). In: 018, 145-159.

115 Benckert, Heinrich: »Ohne Christus wäre ich Atheist«. Zur Frage der natürlichen Gotteserkenntnis. (1958). In: 018, 132-144. L 142.

116 Benckert, Heinrich: **Sive Deus sive Jesus.** (1964). In: 018, 237-249. L 240.

117 Brendler, Gerhard: **Zum Menschenbild in der frühbürgerlichen Revolution.** In: 03, 23-29.

118 Buchrucker, Armin-Ernst: **Luthers Anthropologie nach der großen Genesisvorlesung von 1535/45.** NZSTh 14 (1972), 250-262.

119 Coggi, Roberto: **A proposito di un'interpretazione recente del ‚de Servo Arbitrio' di Lutero** (Zu einer neuen Interpretation von Luthers »De servo Arbitrio«). Sacra Doctrina 17 (Bologna 1972), 245-255.

120 Dantine, Wilhelm: **Die dialogische Existenz des Menschen.** In: 022, 141-180. L''.

121 Dantine, Wilhelm: **Das biblisch-reformatorische Menschenbild.** Im Lichte der Reformation 15 (1972), 25-41.

122 Denecke, Axel: **Wahrhaftigkeit.** Eine evangelische Kasuistik. Auf der Suche nach einer konkreten Ethik zwischen Existenzphilosophie und katholischer Moraltheologie. GÖ: V&R 1972. 284 S. L 251-254+''. = Kirche und Konfession 19.

123 Honecker, Martin: **Freiheit, den Tod anzunehmen.** Theologische Gedanken aus Anlaß der Organtransplantationen. EvK 3 (1970), 144-149.

124 Jüngel, Eberhard: **Gott - als Wort unserer Sprache.** Helmut Gollwitzer zum 60. Geburtstag. (1969). In: 015, 80-104. L 100 f.

125 Jüngel, Eberhard: **Vom Tod des lebendigen Gottes.** Ein Plakat. (1968). In: 015, 105-125. L 108. 111-115.

126 Jüngel, Eberhard: **Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit.** Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre. (1969). In: 015, 206-233.

127 Kohls, Ernst-Wilhelm: **Zur Deutung der Schrift** Luthers »De servo arbitrio«. ZRGG 24 (1972), 167 bis 170.

128 Lindinger, Helge: **Gott ist Liebe.** Ein Beitrag zum tiefenpsychologischen und theologischen Verständnis von Eros und Agape. EvTh 33 (1973), 164-181. L 168.

129 McIntrye, Russell Leonard: **Christian Freedom and ethical decision in the theology of Martin Luther.** Toronto 1969. 299 S. (Xerox). — University of Toronto, theol. Diss. 1969.

130 Neal, John Raymond: **Conscience in the Reformation period.** Cambridge, Mass. 1972. 415 Bl. (Xerox). - Harvard University, theol. Diss. 1972.

131 Prenter, Regin: **Skriften og samvittigheden hos Luther** (Die Schrift und das Gewissen bei Luther). TTK 38 (1967), 204-220.

132 Reuter, Alan C.: **Psychology and Theology.** A Return to Dialog. CTM 44 (1973), 199-212.

133 Schmalenberg, Erich: **Der Sinn des Todes.** NZSTh 14 (1972), 232-249. L 246 f.

134 Schultze, Harald: **Das Gewissen als normgebundene und normsetzende Instanz.** (1970). In: 010, 145-162. L 145. 160.

135 Seelhammer, Nikolaus: **Das Gewissen in der Kirche.** Theologisches Jahrbuch 1972 (1972), 219-238. L 229.

136 Suppan, Klaus: **Die Ehelehre Martin Luthers.** Theologische und rechtshistorische Aspekte des reformatorischen Eheverständnisses. Salzburg, M: Pustet 1971. 139 S. - Bespr.: Hakamies, Ahti: ThLZ 97 (1972), 926 f; Urban, Hans-Jörg: Ökumenische Rundschau 21 (1972), 590 f; Vercruysse, Jos: Gregorianum 53 (Roma 1972), 776 f; Weinzierl, Karl: Münchener Theol. Zeitschrift 23 (1972), 385 f.

137 Thielicke, Helmut: **Theologische Ethik.** Bd. 1: Prinzipienlehre. Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegungen. 4., durchges. Aufl. TÜ: Mohr 1972. XIX, 746 S.

138 Tokuzen, Yoshikazu: **Luther to Kami** (Luther und Gott). In: 023, 79-83.

139 Tokuzen, Yoshikazu: **Luther »Magnificat-Kokai« niokeru Kami no Waza** (Das Werk Gottes in Luthers Magnifikatauslegung). In: 023, 149-171.

c) Christologie

140 Bakker, J(an) T.: **De verzoening in de theologische Discussie** (Die Versöhnung in der theologischen Diskussion). Gereformeerd Theologisch Tijdschrift 72 (Kampen 1972), 19-38. L''.

141 Moltmann, Jürgen: **Der gekreuzigte Gott.** Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. M: Kaiser 1972. 320 S. L 73-75. 196 bis 198. 218-222+''.

142 Reinhardt, Klaus: **Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart.** M, PB, W: Schöningh 1970. XXIV, 534 S. - Zugl. Freiburg, kath.-theol. Habil. 1968.

143 Thunberg, Lars: **Die kosmologische und anthropologische Bedeutung des Erlösungswerkes Christi.** In: 022, 64-90.

d) Kirche

144 Augustijn, C(ornelis): **Kerk en belijdenis** (Kirche und Bekenntnis). Kampen: Kok 1969. 74 S. L''. = Cahiers voor de Gemeente 7.

145 Benckert, Heinrich: **Was ist eine Synode?** Eine dogmatische Überlegung. (1965). In: 018, 261-270. L 262 f.

146 Bodem, Anton: **Das Wesen der Kirche nach Kardinal Cajetan.** Ein Beitrag zur Ekklesiologie im Zeitalter der Reformation. Mainz 1971. 219 S. L 25-30. 52 f. 142 f. - Mainz, kath.-theol. Diss. 1971.

147 Daur, Martin: **Die eine Kirche und das zweifache Recht.** Eine Untersuchung zum Kirchenbegriff und der Grundlegung kirchlicher Ordnung in der Theologie Schleiermachers. M: Claudius 1970. 240 S. L''. = Jus Ecclesiasticum 9.

148 Gherardini, Brunero: **Per una ecclesiologia di Communione** (Für eine Ekklesiologie der Communio). Divinitas 16 (Roma 1972), 389-414. L''.

149 **Handbuch der Dogmengeschichte.** Hrsg. von Michael Schmaus, Alois Grillmeier und Leo Scheffczyk. Bd. 3: Christologie - Soteriologie - Ekklesiologie - Mariologie - Gnadenlehre. Faszikel 3 d: Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. Von Yves Congar. FR, BL, W: Herder 1971. 127 S. L 40-45. 63.

150 Honecker, Martin: **Visitation.** ZEvKR 17 (1972), 337-358.

151 Horst, Ulrich: **Umstrittene Fragen der Ekklesiologie.** Regensburg: Pustet 1971. 254 S. L''.

152 Jüngel, Eberhard: **Irren ist menschlich.** Zur Kontroverse um Hans Küngs Buch »Unfehlbar? Eine Anfrage«. (1971). In: 015, 189-205. L 189. 195. 203.

153 Kandler, Karl-Hermann: **Lutherische Kirche - quo vadis?** Die neuen Aufgaben des Lutherischen Weltbundes und der ökumenische Auftrag der Reformation. LBl 24 (1972), 39-56. L 40-42.

154 Manselli, Raoul: **Chiesa della fede chiesa della storia** (Kirche des Glaubens Kirche der Geschichte). Humanitas 28 (Brescia 1973), 140-145. L''.

155 **Mysterium Salutis.** Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Hrsg. von Johannes Feiner und Magnus Löhrer. Bd. IV, 1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Unter Mitarbeit von Wolfgang Beinert, Yves Congar, Heinrich Fries, Notker Füglister, Pietro Rossano, Heinrich Schlier, Otto Semmelroth. Einsiedeln, ZH, Köln: Benziger 1972. 634 S. L 252-257+''.

156 Tokuzen, Yoshikazu: **Luther to Fukuinshugi Kyokai no Kensètsu** (Luther und die Gestaltung der evangelischen Kirche). In: 023, 65-78.

157 Ulianich, Boris: **L'infallibilità in Lutero giovane** (Die Unfehlbarkeit beim jungen Luther). In: L'infallibilità. L'aspetto teologico e filosofico. Atti del Convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi umanistici e dall'Istituto di Studi filosofici (Roma, 2-5 gennaio 1970) a cura di Enrico Castelli. Roma: Istituto di Studi filosofici 1970, 549-563.

158 Ulianich, Boris: **L'infaillibilité chez Luther jeune** (L'infallibilità in Lutero giovane [franz.]). In: L'infaillibilité. Son aspect philosophique et théologique. Hrsg. von Enrico Castelli. P: Aubier 1970, 549-570.

e) Sakramente

159 Aland, Kurt: **Taufe und Kindertaufe.** 40 Sätze zur Aussage des Neuen Testaments und dem historischen Befund, zur modernen Debatte darüber und den Folgerungen daraus für die kirchliche Praxis - zugleich eine Auseinandersetzung mit Karl Barths Lehre von der Taufe. GÜ: GVH 1971. 87 S. L 70 f. 75-79.

160 Becker, Karl-Joseph: **Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient.** ThPh 47 (1972), 161-228. L 201 f. f. ".

161 Benckert, Heinrich: **Die Stofflichkeit der Abendmahlsgabe.** Zum Gespräch über die Arnoldshainer Abendmahlsthesen. (1961). In: 018, 160-190. L 160 bis 164. 189+".

162 Hoffmann, Gottfried: **Sententiae patrum - das patristische Argument in der Abendmahlskontroverse zwischen Oekolampad, Zwingli, Luther und Melanchthon.** Heidelberg 1971. 266; 74 Bl. - Heidelberg, theol. Diss. 1972.

163 Honders, A. C.: **De inzettingswoorden van het** Avondmaal (Die Einsetzungsworte des Abendmahls). Kerk en Theologie 23 ('s Gravenhage 1972), 73-78. L".

164 Honée, Eugène: **Die theologische Diskussion über den Laienkelch auf dem Augsburger Reichstag 1530.** Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis 53 (1972/73), 1-96.

165 Jüngel, Eberhard: **Zur Kritik des sakramentalen** Verständnisses der Taufe. In: 08, 25-43. L 29 f. 37 f. 43.

166 Katz, Hans: **Vom Ökumenismusdekret zur Interkommunion.** Zur Frage der Mitarbeit der Diaspora an den ökumenischen Aufgaben. EvD 43 (1973), 22-35. L 31.

167 Kreck, Walter: **Karl Barths Tauflehre.** (1969). In: 08, 11-24. L 19 f. 23.

168 Kühn, Ulrich: **Die Taufe - Sakrament des Glaubens.** (1969). In: 09, 177-192. L".

169 Locher, Gottfried W.: **Streit unter Gästen.** Die Lehre aus der Abendmahlsdebatte der Reformatoren für das Verständnis und die Feier des Abendmahles heute. ZH: Theol. Verlag 1972. 58 S. = Theol. Studien 110.

170 Meinhold, Peter: **Die Anschauung von der Taufe bei den Reformatoren und die neuere theologische Diskussion um die Taufe.** In: Taufe und Firmung. Zweites Regensburger Ökumenisches Symposion. Hrsg. im Auftrag der Ökumenischen Kommission der deutschen Bischofskonferenz Sektion Kirchen des Ostens von Ernst Chr. Suttner. Regensburg: Pustet 1971, 91-110.

171 Payne, John B.: **Erasmus.** His Theology of the Sacraments. Richmond: John Knox 1970. 341 S. L".

172 Pelikan, Jaroslav: **L'esprit et les structures selon Luther.** Etude sur la captivité babylonienne de l'Eglise. In: La Théologie du Renouveau. Hrsg. von Laurence K. Shook und Guy-M. Bertrand. Bd. 1. P: du Cerf 1968, 357-374.

173 Ratschow, Carl Heinz: **Die eine christliche Taufe.** GÜ: GVH 1972. 279 S. L 75-88+".

174 Schlink, Edmund: **Die Lehre von der Taufe.** In: 02, 642-808.

175 Wisløff, Carl Fr.: **Udøpte barns skjebne** (Das Schicksal der ungetauften Kinder). TTK 39 (1968), 10-35.

176 Zur Mühlen, Karl-Heinz: **Zur Rezeption der** Augustinischen Sakramentsformel »Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum« in der Theologie Luthers. ZThK 70 (1973), 50-76.

f) Amt und Allgemeines Priestertum

177 Benckert, Heinrich: **Dienst prägt das Leben der Kirche.** Diakonia als Grundbegriff der Lehre von der Kirche. (1967). In: 018, 278-302. L 279 f. 296 f.

178 Congar, Yves-Marie Jean: **Bulletin d'ecclésiologie.** Revue des sciences philosophiques et théologiques 55 (P 1971), 663-708. L 674-676. 700.

179 Denzler, Georg: **Grundlinien der Zölibatsgeschichte vom Constanciense bis zum Tridentinum (1414 bis 1545).** In: 021, 343-362. L 355 f. 360.

180 Dreier, Ralf: **Das kirchliche Amt.** Eine kirchenrechtstheoretische Studie. M: Claudius 1972. 288 S. = Jus Ecclesiasticum 15.

181 **Gemeinde - Amt - Ordination.** Votum des Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union mit Beiträgen von H(einrich) Ammer, H(ans) Geißler, J(ohannes) Hamel, A(lbrecht) Schönherr, F(ritz) Viering und E(rnst) Wolf. Mit dem Entwurf eines neuen Ordinationsformulars. Veröffentlichung des Ausschusses »Amt und Gemeinde« der Evang. Kirche der Union. Hrsg. von Fritz Viering. GÜ: GVH 1970. 144 S. L".

182 Ozment, Steven: **Huwelijk en ambt in de protestantse kerken** (Ehe und Amt in den evangelischen Kirchen). CCL 8 (Amersfort 1972) Nr. 8, 38-55. L".

183 Stein, Albert: **Evangelische Laienpredigt.** Ihre Geschichte, ihre Ordnung im Kirchenkampf und ihre gegenwärtige Bedeutung. 2. Aufl. GÜ: V&R 1972. 156 S. L 11-15. 19. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes 27. - Zugl. Bonn, theol. Habil. 1970.

184 Stein, Wolfgang: **Das kirchliche Amt bei Luther.** Paris 1972. 359 S. (MS). - Paris, Institute Catholique, theol. Diss. 1972.

185 Tokuzen, Yoshikazu: **Zenshinto-Saishisei.** Luther no Kenkai to sono Igi (Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen. Luthers Auffassung und deren Bedeutung). In: 023, 106-120.

186 Voigt, Gottfried: **Das eine Amt und die aktive Gemeinde.** ZDZ 26 (1972), 345-360. L 353.

187 Voigt, Gottfried: **Ohnmacht und Vollmacht des Amts.** ThLZ 97 (1972), 481-496.

g) Gnade, Glaube, Rechtfertigung und Werke

188 Austad, Torleiv: **Evangelium og lov** (Evangelium und Gesetz). TTK 38 (1967), 95-104.

189 Austad, Torleiv: **Lovens tredje bruk og det evangeliske imperativ.** Hovedsynspunkter i Kristoffer Dales ufullendte systematisk-teologiske avhandling (Der tertius usus legis und der evangelische Imperativ. Hauptgesichtspunkte in Kristoffer Dales unvollendeter systematisch-theologischer Abhandlung). NTT 69 (1968), 193-205. L 196.

190 Benckert, Heinrich: **Das Gebet als Gegenstand der Dogmatik.** (1955). In: 018, 95-109. L 99-101. 106 f.

191 Benckert, Heinrich: **Meditation über die Meditation.** (1959). In: 018, 191-196. L 193.

192 Berkhof, Hendrik: **The Reformation Concept of Faith and its Development through History.** Nederlands Theologisch Tijdschrift 26 ('s Gravenhage 1972), 32-46. L''.

193 Berkouwer, G(errit) C(ornelis): **Convergentie in de rechtvaardigingsleer** (Annäherung in der Rechtfertigungslehre). Gereformeerd Theologisch Tijdschrift 72 (Kampen 1972), 129-157. L''.

194 Boendermaker, Johannes P.: **De zestiende eeuwse discussie te Wittenberg rondom de »goedkope genade«** (Die Kontroverse im 16. Jahrhundert über die »billige Gnade«). RW 14 (1972), 261-274. L''.

195 Boman, Th.: **Luthers religiöse gjennombrudd.** Resignatio ad infernum (Luthers religiöser Durchbruch. Resignatio ad infernum). LK 102 (1967), 421-424. 477 f.

196 Boman, Th.: **Sluttreplikk til Modalsli** (Erwiderung auf Modalsli). LK 103 (1968), 36 f. - Zugl. Bespr. von LuB 1974, Nr. 209.

197 Green, Lowell C.: **Justification in Luther's Preaching on Luke 18, 9-14.** CThM 43 (1972), 732-747.

198 **Handbuch der Dogmengeschichte.** Hrsg. von Michael Schmaus, Alois Grillmeier und Leo Scheffczyk. Bd. 3: Christologie - Soteriologie - Ekklesiologie - Mariologie - Gnadenlehre. Faszikel 2c: Soteriologie. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Von Bonifac Willems unter Mitarbeit von Reinhold Weier. FR, BL, W: Herder 1972. 88 S. L 1-12. 20-23. 26-29+''.

199 Hof, Otto: **Luthers Unterscheidung zwischen dem Glauben und der Reflexion auf den Glauben.** KD 18 (1972), 294-324.

200 Holmes, Arthur Barnes: **Conscience as a soteriological battlefield.** The concept of conscientia operative in Luther's Galatians Lectures of 1531. Madison, N. J. 1971. 313 S. (Xerox). - Drew University, phil. Diss. 1971.

201 Imai, Susumu: **Shizen to oncho** (Natur und Gnade). Kyogigaku-koza 3 (Tokyo 1972), 211-239. L 216 bis 228.

202 Jüngel, Eberhard: **Freiheitsrechte und Gerechtigkeit.** (1968). In: 015, 246-256. L 248. 250.

203 Jüngel, Eberhard: **Gottes umstrittene Gerechtigkeit.** Eine reformatorische Besinnung zum paulinischen Begriff dikaiosúnē theoû. (1968) In: 015, 60-79.

204 Kaneko, Haruo: **Luther niokeru Sei to shi no benshoho.** Shihen 90hen no Kokai no kenkyu (Die Dialektik von Leben und Tod. Eine Studie über die Auslegung von Ps 90, 1534/35). Rikkyo Daigaku Kenkyu Hokoku (1972) Nr. 31, 1-31.

205 Langemeyer, Leo: **Gesetz und Evangelium.** Das Grundanliegen der Theologie Werner Elerts. PB: Bonifacius 1970. 420 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 24.

206 Lienhard, Marc: **XIVe Assemblée générale de la Fédération Protestante de France.** Intervention finale. Foi et Vie 72 (P 1973), 89-97. L''.

207 Mau, Rudolf: **Zum Problem der dispositio ad iustificationem in scholastischer und lutherscher Sicht.** (1969). In: 09, 99-120.

208 Mayer, Rolf: **»Faith« in Luther and Melanchthon.** LThJ 7 (1973), 18-29.

209 Modalsli, Ole: **Luther og resignatio ad infernum** (Luther und die resignatio ad infernum). LK 102 (1967), 459 f. 525; 103 (1968), 37.

210 Müller, Gotthold: **Luthers Ethik und die ethische Situation der Gegenwart.** ThZ 29 (1973), 117-127.

211 Odin, Karl Alfred: **Luther und die Teilung des Menschen.** Vergessene Wahrheiten über Politik und Glauben. Frankfurter Allgemeine Zeitung (30. Okt. 1970) Nr. 252, 32.

212 Sauter, Gerhard: **Dogma - ein eschatologischer Begriff.** In: 024, 16-46. L 38. 43.

213 Sauter, Gerhard: **Begründete Hoffnung.** Erwägungen zum Begriff und Verständnis der Hoffnung heute. In: 024, 69-107.

214 Schott, Erdmann: **Gesetzespredigt heute?** ThLZ 97 (1972), 881-886.

215 Schützeichel, Heribert: **Die Glaubenstheologie Calvins.** M: Hueber 1972. 276 S. L''. = Beiträge zur ökumenischen Theologie 9.

216 Stock, Alex: **Kurzformeln des Glaubens.** Zur Unterscheidung des Christlichen bei Karl Rahner. ZH, Einsiedeln, Köln: Benziger 1971. 81 S. L 17-21.

217 Tokuzen, Yoshikazu: **Jujika to fukuju.** Luther no futatsu no junan no sekkyo kara (Das Kreuz und die Nachfolge. Aus zwei Predigten Luthers über die Passion). In: 023, 135-148.

h) Politische Ethik und Geschichte

218 Althaus, Paul: **Die beiden Regimente bei Luther.** Bemerkungen zu Johannes Heckels ›Lex charitatis‹. (1956). In: 011, 66-76.

219 Ariga, Hiroshi; Kuramatsu, Isao: **Shukyokaikaku niokeru shukyo to seiji** (Religion und Politik in der Reformation). Fukuin to sekai 4 (Tokyo 1972), 82-99.

220 Austad, Torleiv: **Fra debatten om regimentslaeren** (Aus der Diskussion der Regimentenlehre). TTK 39 (1968), 36-52.

221 Austad, Torleiv: **Luthers laere om de to regimenter og dens aktualitet** (Die Lehre Luthers von den beiden Regimenten und ihre Aktualität). Ung teologi. Teologisk tidsskrift utgitt av Menighetsfakultetets studenter 1 (Oslo 1972), 1-13.

222 **Auswahlbibliographie** (1910-1970). In: 011, 469-482.

223 Bäumer, Remigius: **Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts.** MS: Aschendorff 1971. XVIII, 274 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 100. - Bespr.: Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: ThLZ 97 (1972), 604 f.

224 Bense, Walter F.: **Paris Theologians on War and Peace, 1521-1529.** ChH 41 (1972), 168-185.

225 Boles, Susan K.: **The Economic Position of Lutheran Pastors in Ernestine Thuringia 1521-1555.** ARG 63 (1972), 94-125. L 102-106+''.

226 Clausert, Dieter: **Das Problem der Gewalt in Luthers Zwei-Reiche-Lehre.** (1966). In: 011, 397-424.

227 Delius, Walter: **Die Leibeigenschaft im Urteil der Reformation.** Lu 43 (1972), 74-83.

228 Ebeling, Gerhard: **Leitsätze zur Zweireichelehre.** ZThK 69 (1972), 331-349.

229 Gennrich, Paul-Wilhelm: **Gott und die Völker.** Beiträge zur Auffassung von Volk und Volkstum in der Geschichte der Theologie. S: EVW 1972. 228 S. L 35-40+''.

230 Gerstenkorn, Hans Robert: **Von der Obrigkeit und von der Macht nach Martin Luther.** (1956). In: 011, 77-103.

231 Gritsch, Eric W.: **Martin Luther and Violence.** A Reappraisal of a Neuralgic Theme. SCJ 3 (1972), 37-55.

232 Grundmann, Siegfried: **Kirche und Staat nach der Zwei-Reiche-Lehre Luthers.** (1969). In: 011, 341-369.

233 Günter, Wolfgang: **Die geschichtstheologischen Voraussetzungen von Luthers Selbstverständnis.** In: 021, 379-394.

234 Hakamies, Ahti: **Kysymys luonnollisten järjestysten „omalakisuudeste" Lutherin regimenttiteoriaa koskevan tutkimuksen perusongelmana** (Die Frage nach der „Eigengesetzlichkeit" der natürlichen Ordnungen als Grundproblem in der theologischen Diskussion über die Regimentenlehre Luthers). Eripainos Teologinen Aikakauskirja 3 (Oslo 1972), 194-206.

235 Heckel, Johannes: **Luthers Lehre von den zwei Regimenten.** Fragen und Antworten zu der Schrift von Gunnar Hillerdal. (1955). In: 011, 51-65.

236 Heckel, Johannes: **Widerstand gegen die Obrigkeit?** Pflicht und Recht zum Widerstand bei Martin Luther. (1964). In: 011, 1-21.

237 Herr, Theodor: **Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart.** M, W: Schöningh 1972. 240 S. L 39-45. 58-64+''. = Abhandlungen zur Sozialethik 4.

238 Hillerdal, Gunnar: **Der Mensch unter Gottes Regiment, der Untertan und das Recht.** (1955). In: 011, 22-50.

239 Hintzenstern, Herbert von: **Was aus einer Predigt wurde.** Vor 450 Jahren erschien Luthers Schrift „Von weltlicher Obrigkeit". Glaube und Heimat 28 (13. Mai 1973) Nr. 19, 1 mit Abb.

240 Holborn, Hajo: **Machtpolitik und lutherische Sozialethik** (Auszug). (1966). In: 011, 462-468.

241 Jüngel, Eberhard: **Der Schritt des Glaubens im Rhythmus der Welt.** (1969). In: 015, 257-273. L 271 f.

242 Jurkovic, Daniel John: **Martin Luther on Civil Government and social justice.** A new interpretation. Minneapolis, Minn. 1971. 427 S. (Xerox). - University of Minnesota, phil. Diss. 1971.

243 Lau, Franz: **Die lutherische Lehre von den beiden Reichen.** (1965). In: 011, 370-396.

244 Lazareth, William H.: **Politische Verantwortung aus Glaubensgehorsam.** In: 022, 220-275. L 256 bis 264+''.

245 Lienhard, Marc: **La »doctrine« luthérienne des deux règnes et sa fonction critique.** Istina 2 (P 1972), 157-172.

246 Løgstrup, Knud E.: **Die Verschiedenartigkeit der ethischen Phänomene.** NZSTh 14 (1972), 263-276. L 271-274.

247 Lønning, Per: **Politikk og kristendom hos Martin Luther** (Politik und Christentum bei Luther). TTK 38 (1967), 221-223.

248 Loewenich, Walther von: **Das Neue in Luthers Gedanken über den Staat.** (1959). In: 011, 124-137.

249 Loewenich, Walther von: **Luthers Stellung zur Obrigkeit.** (1966). In: 011, 425-442.

250 Mahr, Franz: **Die Eigenständigkeit der Kulturgebiete im Gespräch der Konfessionen.** Cath 27 (1973), 73-83. L 75-78.

251 Maron, Gottfried: **Bemerkungen zum Thema »Toleranz«.** MD 24 (1973), 6-10.

252 Mehl, Roger: **Catholic Ethics and Protestant Ethics.** Phil: Westminster Press 1971. 126 S.

253 Meinhold, Peter: **Society in Transition in the Age of the Reformation.** SCJ 3 (1972), 25-36.

254 Mülhaupt, Erwin: **Luther und der politische Auftrag eines Christen.** (1966). In: 011, 443-461.

255 Nagy, Gyula: **Der Mensch als verantwortlicher Mitarbeiter Gottes in einer dynamischen Welt.** In: 022, 181-219. L''.

256 Neuß, Erdmann: **Luthers Stellungnahme zu den Kriegsfällen seiner Zeit.** (Luthers Seelsorge und Paränese in den politischen Auseinandersetzungen der Reformationszeit und ihre Bedeutung für das Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre). Halle 1971. XXII, 328 gez. Bl.; Anl. (MS). — Halle, theol. Diss. 1971. - Selbstanzeige: ThLZ 97 (1972), 713 bis 715.

257 Olson, Oliver K.: **Theology of Revolution: Magdeburg, 1550-1551.** SCJ 3 (1972), 56-79.

258 Preus, James S.: **The Political Function of Luther's Doctrine.** CThM 43 (1972), 591-599.

259 Schelz, Sepp: **Statt geschieden - unterschieden.** Vom Türkenkrieg, von Zins, Wucher und Eigentum: Luthers Beispiel politischer Diakonie. Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt 25 (11. Juni 1972) Nr. 24, 10.

260 Schempp, Paul: **Ist Luthers Stellung zum Staat heute revisionsbedürftig?** (1960). In: 011, 138-180.

261 Schmidt, Kurt Dietrich: **Luthers Staatsauffassung.** (1967). In: 011, 181-195.

262 Schulze, Wilhelm August: **Luther und der Zins.** Lu 42 (1971), 139-146.

263 Staedtke, Joachim: **Ist der Staat eine »göttliche Ordnung«?** In: 06, 93-101. L''.

264 Stolzenau, Karl-Ferdinand: **Die Frage des Widerstandes gegen die Obrigkeit bei Luther zugleich in ihrer Bedeutung für die Gegenwart** (Auszüge). (1962). In: 011, 196-302.

265 **Die Vorstellung von Zwei Reichen und Regimenten bis Luther.** Hrsg. von Ulrich Duchrow und Heiner Hoffmann. GÜ: GVH 1972. 115 S. = Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 17.

266 Weymar, Ernst: **Martin Luther: Obrigkeit, Gehorsam und Widerstand.** (1962). In: 011, 303-334.

267 Winkler, Eberhard: **Unser Christsein befreit zur Mitarbeit am Aufbau der sozialistischen Gesellschaft.** In: Freundschaft mit der UdSSR - Herzenssache aller Christen. Veranstaltung mit kirchlichen Amtsträgern und Theologen am 2. November 1972 in Potsdam anläßlich des 50. Jahrestages der Bildung der UdSSR. B: Staatsverlag der DDR 1972, 74-78.

268 Wolf, Ernst: **Rezension über: Gunnar Hillerdal, Gehorsam gegen Gott und Menschen.** (1958). In: 011, 116-123.

269 Wolf, Gunther: **Einleitung.** In: 011, VII-IX.

270 Wolf, Gunther: **Luther und die Obrigkeit.** Eine Anmerkung zum Aufsatz von Ernst Weymar. In: 011, 335-340.

i) Bibel und Sprache

271 Beentjes, P.: **Levenswerk van Luther herdrukt.** Uniek gebeuren (Das Lebenswerk Luthers neu aufgelegt. Ein einmaliges Geschehen). Streven 26 (Brugge-Utrecht 1973), 556-561 mit Abb.

272 Bertram, Georg: **Das Alte Testament im Abendland.** Zur Deutung und Bedeutung der griechischen Übersetzung, der sogenannten Septuaginta. BW 13 (1971), 15-39. L 36 f.

273 Bizer, Christoph: **Viva vox impressa.** Zu den Formen gedruckter Predigt. WPr 62 (1973), 1-11. L 9 f.

274 Bretscher, Paul G.: »The Log in Your Own Eye«. CThM 43 (1972), 645-686. L 659. 668-670. 676.

275 Entner, Heinz: **Zum Dichtungsbegriff des deutschen Humanismus.** In: 05, 330-398. L''.

276 Gembalies, Christian: **Die Burg und das Buch.** Glaube und Heimat 27 (17. Sept. 1972) Nr. 38, 5 mit Abb.

277 Goto, Hiroichi: **Luther niokeru kotoba to ningenkeisei** (Das Wort und die Menschengestaltung bei Luther). Kirisutokyo-ronshu 5 (Kobe 1971), 69-88.

278 Grane, Leif: Augustins »Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos« in Luthers **Römerbriefvorlesung.** ZThK 69 (1972), 304-330.

279 Hagen, Kenneth: **From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century.** SCJ 3 (1972), 1-24.

280 Hintzenstern, Herbert von: **450 Jahre Lutherbibel.** Glaube und Heimat 27 (17. Sept. 1972) Nr. 38, 1 mit Abb.

281 Jordan, Horst Wm.: **Kyrios Jesus.** CTM 44 (1973), 213-217.

282 Juhász, István: **A Szentírás Luther reformátori szolgálatában** (Die Heilige Schrift in Luthers reformatorischem Dienst). RSz 64 (1971), 344-347.

283 Kolb, Winfried: **Die Bibelübersetzung Luthers und ihre mittelalterlichen deutschen Vorgänger im Urteil der deutschen Geistesgeschichte von der Reformation bis zur Gegenwart.** Saarbrücken 1972. 388 S. - Saarbrücken, phil. Diss. 1970.

284 Lønning, Inge: **»Kanon im Kanon«.** Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons. Oslo: Universitetsforlaget; M: Kaiser 1972. 294 S. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus 10/43.

285 Ludolphy, Ingetraut: **»Das Newe Testament Deutzsch. Wittenberg«.** ZDZ 26 (1972), 341 f.

286 Lutjeharms, Wilhelm: **Die Wirkung der Bibel in Belgien.** BW 13 (1971), 58-79. L 59.

287 Mau, Rudolf: **Klarheit der Schrift und Evangelium.** Zum Ansatz des lutherschen Gedankens der claritas scripturae. (1970). In: 010, 129-143.

288 Mehl, O(skar) J(ohannes): **Der 68. Psalm.** EvPfBl 14 (1972), 327 f.

289 Mollay, Karl: **Einführung in die deutsche Sprachgeschichte.** BP: Tankönyokiadó 1971. 115 S. L 30 bis 32. 91 f+''.

290 Omura, Haruo: **Luther „Galatea-sho daiichi kogi" no kenkyu** (Eine Studie über Luthers erste Galatervorlesung - 3). Tojo 3 (Tokyo 1972), 41-62.

291 Pietschmann, Peter: **Der Beginn von Luthers Übersetzung der Bibel.** Zur 450jährigen Wiederkehr der Herausgabe des Septembertestamentes. Sächsisches Tageblatt 27 (16. Aug. 1972) Nr. 191, 3 mit Abb.

292 Preus, James S.: **Luther on Christ and the Old Testament.** CThM 43 (1972), 488-497.

293 Pröhle, Károly: **450 éves Luther Új-Testamentomfordítása** (450 Jahre Luthers Übersetzung des Neuen Testaments). EÉ 37 (1972) Nr. 41.

294 Schade, Gerhard: **Zur Nachrevision des Neuen Testamentes.** Eine theologische Schützenhilfe für den Germanisten. BW 13 (1971), 54-57.

295 Schild, Maurice: **Leading Motifs in some Western Bible Prologues.** The Journal of Religious History 7 (Sydney 1973), 91-109.

296 Schnabel, Hildegard: **Zur Funktion und Wirkung der volkssprachlichen Literatur.** In: 05, 21-106. L 73-75. 89-93. 98-100+''.

297 Schultz, Werner: **Philosophische und theologische Hermeneutik im Gespräch.** Kritische Anmerkungen zu Gadamers »Wahrheit und Methode«. NZSTh 14 (1972), 214-232. L''.

298 Schwarz, Ernst: **Egerer Kanzlei- und Luthersprache.** Bohemia 10 (1969), 96-135.

299 Smith, Glenn Don: **A rhetorical biography.** An analysis of selected sermons preached by Martin Luther. Lincoln, Neb. 1971. 267 S. (Xerox). - University of Nebraska, phil. Diss. 1971.

300 Söhngen, Günther: **Dem Volk aufs Maul geschaut.** 450 Jahre neues Testament in der Übersetzung von Martin Luther. Bibel und Kirche 27 (1972), 87-90.

301 Stollberg, Dietrich: **Auslegung von Geschichte oder Auslegung der Gegenwart?** Tiefenpsychologisch beeinflußte Gedanken zum Religionsunterricht heute. In: 06, 154-173. L 155 f. 166.

302 Tokuzen, Yoshikazu: **Luther to Seisho** (Luther und die Bibel). In: 023, 84-94.

303 Van Unnik, W. C.: **Bijbelvertalen bij Kerkvaders en Reformatoren** (Das Übersetzen der Bibel bei Kirchenvätern und Reformatoren). RW 12 (1970), 349-358. L 354 f.

304 Vinay, Valdo: **Il Vangelo dei segni nel pensiero dei Riformatori** (Das Evangelium der Zeichen im Denken der Reformatoren). Pro 28 (1973), 65-80.

k) Gottesdienst und Kirchenlied

305 Albrecht, Christoph: **Einführung in die Hymnologie.** B: EVA; GÖ, ZH: V&R 1973. 120 S. L 14 bis 25+''.

306 Benckert, Heinrich: **Gebetshilfe.** Eine Anleitung, mit der Kirche christlich zu beten. (1949). In: 018, 38-94. L 48. 60.

307 Dehnhard, Walther: **Die deutsche Psalmmotette in der Reformationszeit.** Wiesbaden: Breitkopf und Härtel 1971. 330 S. = Neue musikalische Forschungen 6. - Zugl. Frankfurt, musikwiss. Diss. 1971.

308 Dierkes, Karl-Michael: **Anglikanische Frömmigkeit und Lehre im Kirchenlied.** Trier: Paulinus 1969. XV, 346 S. L 1 f.

309 Grass, Hans: **Luther et la liturgie eucharistique.** In: Botte, B.; Cadier, J(ean) u. a.: Eucharisties d'Orient et d'Occident. P: du Cerf 1970, 151-170. = Lex orandis 46.

310 Hahn, G(erhard): **»Christ ist erstanden gebessert«.** Zu Luthers Stellung in der Geschichte des deutschen Gemeindeliedes. In: Werk - Typ - Situation. Studien zu poetologischen Bedingungen in der älteren deutschen Literatur. Hugo Kuhn zum 60. Geburtstag. S: Metzler 1969, 326-345. - Bespr.: Wagner, Lucia Renata: ALW 13 (1971), 319.

311 Hareide, Bjarne: **Fra konfirmasjonsteologi til konfirmasjonsliturgi** (Von der Theologie zur Liturgie in Fragen der Konfirmation). TTK 42 (1971), 255 bis 270.

312 Jordahn, Bruno: **Der Taufgottesdienst im Mittelalter bis zur Gegenwart.** In: 02, 350-640.

313 Knauber, Adolf: **Das »Kirchengebot« der sonntäglichen Eucharistiefeier.** Sprachgebrauch und Gehalt. In: 017, 239-268. L 257-259.

314 Lienhard, Marc: **Les cantiques de Luther.** PL 20 (1972), 234-249.

315 Müller, Karl-Ferdinand: **Musica sacra e culto nella Chiesa evangelica e nella Teologia luterana** (Sakrale Musik und Gottesdienst in der Evangelischen Kirche und in der lutherischen Theologie). Rivista Liturgica 59 (Torino 1972), 227-243. L 229 bis 234.

316 Nygren, Anders: **Predikan hos Luther och i dag** (Die Predigt bei Luther und die heutige Verkündigung). TTK 38 (1967), 174-191.

317 Schmidt-Clausing, Fritz: **Die liturgietheologische Arbeit Zwinglis am Sintflutgebet des Taufformulars.** Ein weiterer Blick in Zwinglis liturgische Werkstatt. Zw 13 (1972), 516-543. L 526-543+''.

318 Senn, Frank C.: **Martin Luther's Revision of the Eucharistic Canon in the Formula Missae of 1523.** CTM 44 (1973), 101-118.

319 Sólyom, Jenö: **Szabédi László Erös vár-fordítása** (László Szabédis Übersetzung des Liedes Eine feste Burg). Irodalomtörténeti Közlemények 76 (BP 1972), 634-637.

320 Stollberg, Oskar: **Der Kantor als Erzieher im Rahmen des kirchlichen Gesamtkatechumenats.** In: 06, 106-129. L 111-115.

321 Suss, Théobald: **L'histoire du salut dans la théologie et la liturgie de Luther.** PL 21 (1973), 1-11.

322 van Dijk, A. F. L.: **Het Psalmgebed van Luther** (Luthers Psalmgebet). Eredienst 4 (Franeker 1970) Heft 1, 9-14; 2, 2-4.

323 Weber, Edith: **La liturgie luthérienne.** PL 21 (1973), 43-48.

324 Windh, John Ernfried: **Early Lutheran Masses.** Urbana, Ill. 1971. 379 S. (Xerox). - University of Illinois at Urbana-Champlain, D. Mus. 1971.

l) Katechismus und Schule

325 Germain, Elisabeth: **Langages de la foi à travers l'histoire.** P: Fayard-Mame 1972. 242 S. L 30-36. = Collection de l'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique Paris.

326 Evangelische Katechismen der Reformationszeit vor und neben Martin Luthers Kleinem Katechismus. Hrsg. von Ernst-Wilhelm Kohls. GÜ: GVH 1971. 75 S. L 7-11. = Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 16. - Bespr.: Holtz, Gottfried: ThLZ 97 (1972), 927 f.

327 Krusche, Werner: **Zur Struktur des Kleinen Katechismus.** In: Krusche, Werner: Schritte und Markierungen. Aufsätze und Vorträge zum Weg der Kirche. 2. Aufl. B: EVA 1972, 45-83.

328 Maurer, Wilhelm: **Über den Zusammenhang zwischen kirchlicher Ordnung und christlicher Erziehung in den Anfängen lutherischer Reformation.** In: 06, 60-85.

329 Osone, Ryoei: **Luther no shingakuteki kyoikushiso (3)** (Der theologische Erziehungsgedanke bei Luther - 3). Yamanashi-eiwa-tandai-kiyo 6 (Kofu 1972), 143-157.

330 Prien, Hans-Jürgen: **Ein spanischer Katechismus aus dem Jahre 1529 von Francisco de Ossuna.** ZKG 83 (1972), 365-390. L''.

331 Seeling, Werner: **Johannes Willing (1525-1572).** Ein Schicksal zwischen Luthertum und Calvinismus. (Versuch einer Biographie). Arbogast, Otterbach 1972. 216 S., Abb. L 27 f+''. = Veröffentlichungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte 11.

332 Stempel, Hermann-Adolf: **Melanchthons Schreiben „An den Stadtrath zu Soest in Westphalen".** Ein Entwurf für christliche Schulen. JWKG 65 (1972), 60-71. L''.

333 Tokuzen, Yoshikazu: **Kami-hoshi no kyoiku.** Luther no rikai, susume, doryoku (Die Erziehung als Gottesdienst. Luthers Verständnis, Ermahnung und Versuch). In: 023, 121-134.

m) Weitere Einzelprobleme

334 Gherardini, Brunero: **Si puó parlare di spiritualità protestante?** (Kann man von einer evangelischen Spiritualität sprechen?). Divinitas 16 (Roma 1972), 212-236.

335 Guyot, Bertrand-Georges: **A propos de quelques commentaires sur le Pater Noster.** Revue des sciences philosophiques et théologiques 56 (P 1972), 423-432. L'.

336 Sauter, Gerhard: **Erwartung und Erfahrung.** In: 024, 283-308. L''.

337 Vogler, Bernard: **La Réforme et le concept de miracle au XVIme Siècle.** Revue d'Histoire de la Spiritualité 48 (P 1972), 145-150. L''.

3 Beurteilung der Persönlichkeit und ihres Werkes Apologetik und Polemik

338 Agricola, Johannes: **Die Sprichwörtersammlungen.** 2 Bde. Hrsg. von Sander L. Gilman. B, NY: de Gruyter 1971. 555; 433 S. L''. = Ausgaben deutscher Literatur des 15. bis 18. Jahrhunderts.

339 Birkner, Hans-Joachim: **Protestantismus im Wandel.** Aspekte - Deutungen - Aussichten. M: Claudius 1971. 117 S.

340 Bock, Ernst Ludwig: **Heines Lutherbild.** Ein Beitrag zum 175. Geburtstag Heinrich Heines. EvPfBl 14 (1972), 315 f.

341 Braunstein, Karl: **Das Wittenberg-Jubiläum aus katholischer Sicht.** Die Mitte 3 (1967), 107-121.

342 Dienst, Karl: **Die Interpretation der Reformation als „frühbürgerlicher Revolution"** (Ein Beitrag zur Metaphorik marxistischer Reformationserklärung). (1969). In: 04, 260-274. L''.

343 Faber, H.: **Erik H. Erikson over Luther** (Erik H. Erikson über Luther). In: Faber, H.: Cirkelen om een geheim: diepte-psychologen over de godsdienst. Meppel: Boom 1972, 115-156. = **Boompaperbacks 58.**

344 Fraenkel, Pierre: **Johann Eck und Sir Thomas More 1525-1526.** Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des »Enchiridion locorum communium« und der vortridentinischen Kontroverstheologie. In: 021, 481-495. L''.

345 Freudenberger, Theobald: **Zur Benützung des reformatorischen Schrifttums im Konzil von Trient.** In: 021, 577-601.

346 Friesen, Abraham: **Reformation.** (1972). In: 04, 275-286.

347 Giordani, Igino: **Com'era Lutero autentico?** (Wie war der authentische Luther?). Città Nuova 17 (Roma 25. Februar 1973) Nr. 3, 18 f.

348 Grisar, Hartmann: **Martin Luther.** His life and work (Martin Luther [engl.]). Hrsg. von Arthur Preuß. Nachdruck der Aufl. von 1930. NY: AMS 1971. 609 S.

349 Hieber, Wolfgang: **Legende, protestantische Bekennerhistorie, Legendenhistorie.** Studien zur literarischen Gestaltung der Heiligenthematik im Zeitalter der Glaubenskämpfe. Würzburg 1970. 354 S. L 24-27. 235 f+''. - Würzburg, phil. Diss. 1970.

350 Kohls, Ernst-Wilhelm: **Die Deutungen des Verhaltens Luthers in Worms innerhalb der neueren Historiographie.** ARG 63 (1972), 43-71.

351 Korn, Ernst R.: **Aux origines de la pensée moderne: Le drame luthérien.** Revue thomiste 71 (Bruxelles 1971), 329-348.

352 Loewenich, Walther von: **Lutherforschung - auch im ökumenischen Zeitalter?** Lu 42 (1971), 97-109. - Bespr.: Zur Mühlen, Karl-Heinz: ARG 63 (1972) Supplementband 1, 32.

353 Lohse, Bernhard: **Thomas Müntzer in marxistischer Sicht.** Lu 43 (1972), 60-73.

354 Mohr, Rudolf: **»Lutherus purificatus«.** MEKGR 20/21 (1971/72), 251-261.

355 **Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku** (Der philosophisch-religiöse Gedanke der Reformation des XVI. Jahrhunderts). Eingel., bearb. und hrsg. von L(ech) Szczucki. WZ: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1972. 543 S. L 11-105.

356 Neuner, Josef; Roos, Heinrich: **Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung.** 8. Aufl. neubearb. von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger. Regensburg: Pustet 1971. 604 S.

357 Nipperdey, Thomas: **Die Reformation als Problem der marxistischen Geschichtswissenschaft.** (1967). In: 04, 205-229. L 220-223+''.

358 Rolleri, T.: **Un libello antiluterano ignorato: Il De sanctorum, vitae et Lutheri discrepantia di Patro Della Porta** (Pavia 1970) (Ein unbekanntes antilutherisches Buch: De sanctorum, vitae et Lutheri discrepantia von Pater Della Porta [Pavia 1970]). Rivista di storia della chiesa in Italia 24 (Roma 1970), 31-68.

359 Petri, Wolfgang: **Ein frühes Zeugnis der Reformation an einer Kanzel am Niederrhein.** MEKGR 20/21 (1971/72), 188-192 mit Abb. L 189 f.

360 Scholl, Hans: **Marxistische Kritik an der Reformation 2.** Herbert Marcuse zu Martin Luther. Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 127 (BL 1971), 211-214.

361 Scholz, Günter: **Die Aufzeichnungen des Hildesheimer Johann Oldecop (1493-1574).** Reformation und katholische Kirche im Spiegel von Chroniken des 16. Jahrhunderts. MS: Aschendorff 1972. XVI, 104 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 103.

362 Steinmetz, Max: **Die Entstehung der marxistischen Auffassung von Reformation und Bauernkrieg als frühbürgerliche Revolution.** (1967). In: 04, 80-107. L 81-88+''.

363 Steinmetz, Max: **Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland (1476-1535).** Thesen zur Vorbereitung der wissenschaftlichen Konferenz in Wernigerode vom 20. bis 24. Januar 1960. (1960). In: 04, 42-55. L''.

364 Steinmetz, Max: **Über den Charakter der Reformation und des Bauernkrieges in Deutschland.** (1965). In: 04, 144-162. L 144-147+''.

365 Thomas, Ralf: **Salhausen und die Reformation.** Der Rundblick 14 (Wurzen 1967), 24 f.

366 Wohlfeil, Rainer: **Einleitung: Reformation oder frühbürgerliche Revolution.** In: 04, 7-41. L 20 bis 23+''.

367 Zschäbitz, Gerhard: **Über den Charakter und die historischen Aufgaben von Reformation und Bauernkrieg.** (1964). In: 04, 124-143. L''.

368 Baylor, Michael G.: **Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther.** Stanford, University, phil. Diss. 1971. - Selbstanzeige: ChH 42 (1973), 119.

369 Congar, Yves-Marie Jean: **Variations sur le thème »loi-grâce«.** Revue thomiste 71 (Bruxelles 1971), 420-438.

370 Degenhardt, Ingeborg: **Studien zum Wandel des Eckhartbildes.** Leiden: Brill 1967. XVII, 349 S. L 290-293+''. = Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 3.

371 Dobiás, F(rantiček) M.: **Hus - Luther - Calvin.** Mitteilungen der Johannes-Mathesius-Gesellschaft 5/6 (1969/70), 23-34.

372 Düfel, Hans: **Die Mariologie des 6. bis 11. Jahrhunderts und ihre Bedeutung für Luthers Stellung zur Marienverehrung unter besonderer Berücksichtigung des Venantius Fortunatus und Anselm von Canterbury.** In: De Cultu Mariano Saeculis VI-XI. Acta Congressus Mariologici - Mariani Internationalis In Croatia Anno 1971 Celebrati. Bd. 2: De Cultu Mariano Saeculis VI-XI. Considerationes Generales. Roma: Pontificia Academia Mariana Internationalis 1972, 137-167.

373 Godin, André: **L'homéliaire de Jean Vitrier.** Spiritualité franciscaine en Flandre au XVIe siècle. Genève: Droz 1971. XV, 247 S.

374 Goeters, J(ohann) F(riedrich) G(erhard): **Thomas von Kempen und Johannes Calvin.** In: 012, 87-92. L 87.

375 Hägglund, Bengt: **Verständnis und Autorität der altkirchlichen Tradition in der lutherischen Theologie der Reformationszeit bis zum Ende des 17. Jahrhunderts.** In: 019, 34-62. L 35-40+''.

376 Heller, Henry: **Nicholas of Cusa and Early French Evangelicism.** ARG 63 (1972), 6-21. L 18 f.

377 Kitamori, Kazo: **Luther to Shinpishiso** (Luther und die Mystik). Riso 466 (Tokyo, März 1972), 51-59.

378 Kretschmar, Georg: **Die Folgerungen der modernen biblischen und patristischen Forschung für das Verständnis und die Autorität der altkirchlichen Tradition.** In: 019, 111-129. L 126 f.

379 Löfgren, David: **Martin Luther i samtal med Thomas ab Aquino** (Martin Luther im Gespräch mit Thomas von Aquin). Svensk teologisk kvartalsskrift 45 (Lund 1969), 248-256.

380 Mühlmann, Sieghard: **Luther und das Corpus Iuris Canonici bis zum Jahre 1530.** Teil 1: Prolegomena. Leipzig 1972. 5, 402, XXIX Bl. (MS). - Leipzig, theol. Diss. 1972.

381 Mühlmann, Sieghard: **Luther und das Corpus Iuris Canonici bis zum Jahre 1530.** Ein forschungsgeschichtlicher Überblick. ZSRG 89 (1972), 235-305.

382 Oberman, Heiko A.: **Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam.** Robert Holcot O. P. and the beginnings of Luther's theology. (1962). In: 01, 119-141.

383 Oberman, Heiko A.: **Simul gemitus et raptus: Luther and mysticism.** (1966). In: 01, 219-251.

384 Ozment, Stephen E.: **Homo viator.** Luther and late medieval theology. (1969). In: 01, 142-154.

385 Pratzner, Ferdinand: **Messe und Kreuzesopfer.** Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik. W: Herder 1970. 136 S. = Wiener Beiträge zur Theologie 29. - Bespr.: Kandler, Karl-Hermann: ThLZ 96 (1971), 306-308.

386 Riede, David Charles; Baker, J. W.: **Scholasticism, humanism, and reform.** Dubuque, Ia.: Kendall/Hunt 1972. 151 S.

387 Ritter, Gerhard: **Romantic and revolutionary elements in German theology on the eve of the Reformation** (Romantische und revolutionäre Elemente in der deutschen Theologie am Vorabend der Reformation [engl.]). In: 01, 15-49.

388 Sakrausky, Oskar: **Hus und Luther heute.** Kirnbach/Wolfach: Mathesius 1971. 16 S. = Studien und Dokumente 3.

389 Schalück, Hermann F.: **Armut und Heil.** Eine Untersuchung über den Armutsgedanken in der Theologie Bonaventuras. M, PB, W: Schöningh 1971. XXVI, 215 S. L''. = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes NF 14.

390 Schmitt-Fiack, Renate: **Wise und wisheit bei Eckhart, Tauler, Seuse und Ruusbroec.** Meisenheim am Glan: Hain 1972. 99 S. L 2. 89-94. = Deutsche Studien 16.

391 Schrama, Martijn: **Vide quam absurde alleget.** Maarten Luther en Gabriel Biel (Vide quam absurde alleget. Martin Luther und Gabriel Biel). Leuven 1972. XII, 171 S. (MS). - Leuven, kath.-theol. Diss. 1972.

392 Smolík, Josef: **Truth in History according to Hus' Conception.** Communio viatorum 15 (PR 1972), 97 bis 109. L''.

393 Stockmeier, Peter: **Causa Reformationis und Alte Kirche.** Zum Geschichtsverständnis der Reformbewegungen. In: 021, 1-13. L 9-12.

394 Sudbrack, Joseph: **Das geistliche Gesicht der vier Bücher der Nachfolge Christi.** In: 012, 14-36. L 25. 31. 33.

395 Uglem, Olav: **Martin Luther.** Munken som trosset pavekirken (Der Mönch, der der Papstkirche trotzt). Bergen: Lunde 1970. 47 S., Abb. = Lundes klassebibliotek. Kirke-og misjonshistoriske skikkelser 1.

396 Vignaux, Paul: **On Luther and Ockham** (Sur Luther and Ockham [engl.]). In: 01, 107-118.

397 Vinay, Valdo: **Il »Beneficio di Cristo« e la Reforma cattolica** (Die „Wohltat Christi" und die katholische Reformation). Pro 28 (1973), 25-35. L''.

398 Wehr, Gerhard: **Augustinus.** In: Die Großen der Weltgeschichte. Hrsg. von Kurt Faßmann unter Mitwirkung von Max Bill, Hoimar von Ditfurth, Hanno Helbling, Walter Jens, Robert Jungk, Egen Kogon. Bd. 2: Cäsar bis Karl der Große. ZH: Kindler 1972, 660-677 mit 2 Taf. und 1 Abb. L 672. 675.

399 Werbeck, Wilfried: **Voraussetzungen und Wesen der scrupulositas im Spätmittelalter.** ZThK 68 (1971), 327-350. L 327. 350. - Bespr. Steinmetz, D(avid) C(urtis): ARG 63 (1972) Supplementband 1, 12f.

400 Yamauchi, Sadao: **Luther to shinpishugi nitaisuru oboegaki.** Doitsushingaku kara Kirisutosha no jiyu e (Luther und die Mystik. Von der Theologia deutsch zum Freiheitstraktat). Kirisutokyo-ronshu 8 (Kobe 1972), 39-108.

401 Yule, George: **In What Way Should We Understand the Causes of the Reformation?** Historical Studies (Melbourne 1971), 151-165.

5 Die Beziehungen zwischen Luther und gleichzeitigen Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignissen

a) Allgemein

402 **Acta reformationis catholicae.** Ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI. Die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570. Hrsg. im Auftrag der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus catholicorum von Georg Pfeilschifter. Bd. 4: 1538-1548. Teil 2. Regensburg: Pustet 1971. XXVIII, 638 S. L 92. 451. 599.

403 Augustijn, C(ornelis): **Erasmus en de Reformatie** (Erasmus und die Reformation). In: Erasmus. Hasselt: Heideland-Orbis 1971, 213-227 mit 1 Bild. = Genie en Wereld 14.

404 Bäumer, Remigius: **Die Konstanzer Dekrete »Haec sancta« und »Frequens« im Urteil katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts.** In: 021, 547-574.

405 Bainton, Roland H.: **Erasmus of Christendom.** LO: Collins 1972. 399 S. = The Fontana Library of Theology and Philosophy.

406 Bainton, Roland H.: **Erasmus** (Erasmus of Christendom [dt.]) Reformer zwischen den Fronten. Berecht. Übersetzung aus dem Amerikanischen von Elisabeth Langerbeck. GÜ: V&R 1972. 301 S., 66 Abb. L''.

407 Bainton, Roland H.: **Erasmus** (Erasmus of Christendom [japan.]). Übers. von Akira Demura. Tokyo 1972. 410 S. L''.

408 Barycz, Henryk: **Jan Łasicki.** Studium z dziejów polskiej kultury naukowej XVI wieku (Jan Łasicki. Ein Studium aus der Geschichte der polnischen wissenschaftlichen Kultur des 16. Jahrhunderts). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1973. 175 S. L''. = Monografie z dziejów nauki i techniki XC.

409 Baum, Walter: **Die Münzen und Medaillen der Bischöfe von Breslau.** Archiv für schlesische Kirchengeschichte 30 (1972), 1-32. L 12f.

410 Bechtel, G.: **Paracelse.** Histoire des idées, des héros, des sociétés de la France secrète et de l'Occident. P: Culture, art, loisirs 1970. 288 S., Abb.

411 Bernards, Matthäus: **Zur Kartäusertheologie des 16. Jahrhunderts.** Der Kölner Prior Petrus Blomevenna († 1536) und seine Schrift »De bonitate divina«. In: 021, 447-479. L''.

412 Beumer, Johannes: **Die ökumenischen Bestrebungen des ersten lutherischen Kurfürsten der Mark Brandenburg Joachim II.** Theologie und Glaube 63 (1973), 105-119. L''.

413 Beumer, J(ohannes): **Friedrich Nausea und seine Wirksamkeit zu Frankfurt, auf den Colloquien zu Hagenau und Worms und auf dem Trienter Konzil.** ZKTh 94 (1972), 29-45.

414 **Bibliographia Osiandrica.** Bibliographie der gedruckten Schriften Andreas Osianders d. Ä. (1496 bis 1552). Bearb. von Gottfried Seebass. Nieuwkoop: de Graaf 1971. XXIII, 243 S., Abb. L''.

415 Bieńkowska, Barbara: **Kopernik i heliocentryzm w polskiej kulturze umysłowej do końca XVIII wieku** (Kopernikus und die heliozentrische Kultur bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts). Wrocław: Zakład Narodowy im Ossolińskich 1971. 294 S. L''. = Studia Copernicana III.

416 Bonjour, Edgar: **Die Universität Basel von den Anfängen bis zur Gegenwart.** 1490-1960. 2., durchges. Aufl. BL: Helbing & Lichtenhahn 1971. 865 S., 61 Taf., Titelb. L''.

417 Bornhäuser, Christoph: **Leben und Lehre Menno Simons'.** Ein Kampf um das Fundament des Glaubens ca. 1496-1561. Heidelberg 1969. 272 Bl. (MS). - Heidelberg, theol. Diss. 1969.

418 Borzyszkowski, Marian: **Mikołaj Kopernik i Tideman Gise** (Nikolaus Kopernikus und Tideman Gise). Studia Warmińskie 9 (Olsztyn 1972), 185 bis 204. L''.

419 Bosinski, Gerhard: **Das Schrifttum des Rostocker Reformators Joachim Slüter.** GÖ: V&R 1971. 270 S. - Zugl. Rostock, theol. Diss. 1971.

420 Boyer, Charles: **La Formation de Calvin.** Doctor Communis 25 (Roma 1972), 85-104. L''.

421 Braunisch, Reinhard: **Die »Artikell« der »Warhafftigen Antwort« (1545) des Johannes Gropper.** Zur Verfasserfrage des Regensburger Buches (1540/41). In: 021, 519-545. L 527 f.

422 Bubenheimer, Ulrich: **Consonantia theologiae et iurisprudentiae.** Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist auf dem Weg von der Scholastik zur Reformation 1515-1522. Tübingen 1971. III, 294 gez. Bl. (MS). - Tübingen, evang. theol. Diss. 1971.

423 Bucsay, Mihály: **A letudósabb magyar reformátor.** Szegedi Kis István 1505-1572 (Der gelehrteste ungarische Reformator. Stefan Szegedi Kis). ThSz 15 (1972), 375 f.

424 Calvin, Jean: **Three French Treatises.** Hrsg. von F. M. Higmann. LO: Athlone 1970. VI, 171 S. = Athlone Renaissance Library.

425 **Johannes Calvin und die Kirche.** Ein Lesebuch mit Texten und Themen. Eingel. und ausgew. von Udo Smidt. S: EVW 1972. 119 S. L 62 f. 83-85+''.

426 Clark, Francis: **Calvin and other reformers.** Bletchley: Open University Press 1972. 73 S., Abb. = Open University. Renaissance and Reformation Course Team.

427 Coppens, Joseph: **Erasme et le célibat.** In: 07, 443 bis 458. L''.

428 Delius, Walter: **Der Augustiner Eremitenorden im Prozeß Luthers.** ARG 63 (1972), 22-42.

429 Delius, Walter: **Gegner Luthers in der Mark Brandenburg.** JBrKG 47 (1972), 33-54.

430 Demura, Akira: **Seito to itan.** Shukyokaikakuki no Radicals (Orthodoxie und Häresie. Die Radikalen in der Reformation). Gekkan-Kirisuto 11 (Tokyo 1971), 25-31.

431 Demura, Akira: **Suisu shukyokaikakushi kenkyu** (Die schweizerische Reformation). Tokyo 1971. 454 S.

432 Domandl, Sepp: **Erziehung und Menschenbild bei Paracelsus.** Anfänge einer verantwortungsbewußten Pädagogik. W: Notring 1970. XIII, 144 S., 4 Taf. L''. = Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung 9.

433 Ducke, Karl-Heinz: **Das Verständnis von Amt und Theologie im Briefwechsel zwischen Hadrian VI. und Erasmus von Rotterdam.** L: St. Benno 1973. 85 S. = Erfurter Theol. Schriften 10.

434 Ebskamp, J.: **Thomas Münzer, de revolutionaire mysticus** (Thomas Müntzer, der revolutionäre Mystiker). Kosmos en Oecumene 5 (Driebergen 1971), 222-227.

435 Engels, Friedrich: **Der deutsche Bauernkrieg.** 10. Aufl. B: Dietz 1972. 179 S., 10 Bildbeil., 2 Faks., 2 Kt. Beil. = Bücherei des Marxismus-Leninismus.

436 **Erasmus en Luther** (Erasmus und Luther). In: Erasmusdrukken uit de Universiteitsbibliotheek te Gent. Gent: Rijksuniversiteit 1969, 73-79. = Werken uitgegeven door het Rectoraat van de Rijksuniversiteit Gent 25.

437 **Erasmus en zijn tijd.** Tentoonstelling ingericht ter herdenking van de geboorte ... van Erasmus te Rotterdam ... (Erasmus und seine Zeit. Ausstellung zum Gedenken der Geburt ... von Erasmus von Rotterdam ...). 2 Bde. Rotterdam: Museum Boymans-van Beuningen 1969. 571 Nr.; 168 S., 271 Abb. L Nr. 318-325+''.

438 Erbkam, H(einrich) W(ilhelm): **Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation.** Unveränd. Neudruck der Ausgabe Hamburg, Gotha 1848. Walluf b. Wiesbaden: Sändig 1972. XIV, 587 S. L''.

439 Fabiny, Tibor: **Eretnektörvénnyel a reformáció ellen** (Mit dem Ketzergesetz gegen die Reformation). ThSz 16 (1973), 73-77. L''.

440 Fox, Matthew: **The reformation in Poland.** Some social and culture by way of Time magazine. Dubuque, Ia.: Listening 1971. 451 S.

441 Fox, Paul: **The Reformation in Poland.** Some social and economic aspects. NY: AMS 1971. 153 S. = John Hopkins univ. Studies in history and political science 42/4.

442 Fraenger, Wilhelm: **Joerg Ratgeb.** Ein Maler und Märtyrer aus dem Bauernkrieg. Hrsg. von Gustel Fraenger und Ingeborg Baier-Fraenger. Dresden: Verlag der Kunst 1972. 287 S., Bilds., Abb.

443 Franz, Eckhart G.: **Die hessischen Klöster und ihre Konvente in der Reformation.** Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 19 (1969), 147-233.*

444 Franzen, August: **Kirchliches Benefizialrecht, kuriales Pfründenwesen und Reformation in Deutschland.** In: 017, 423-438. L 427 f. 432.

445 Franzen, August: **Hermann von Wied (1477-1552).** In: Rheinische Lebensbilder. Bd. 3. Düsseldorf: Rheinland 1968, 57-77 mit Abb. L''.

446 Geiger, Gottfried: **Die Reichsstadt Ulm vor der Reformation.** Städtisches und kirchliches Leben am Ausgang des Mittelalters. Ulm: Stadtarchiv; S: Kohlhammer 1971. 206 S. L''. = Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 11. - Zugl. Tübingen, theol. Diss. 1971.

447 Genée, Rudolph: **Hans Sachs und seine Zeit.** Ein Lebens- und Kulturbild aus der Zeit der Reformation. Unv. Nachdruck der Ausgabe von 1894. Niederwalluf b. Wiesbaden: Sändig 1971. XVI, 524 S., 1 Titelb., 116 Abb.

448 Geremek, Bronisław: **Andrzeja Frycza Modrzewskiego program opieki nad ubogimi i europejskie spory wokół pauperyzmu w XVI wieku w Polsce i w świevie** (Das Programm der Armenfürsorge von A. F. Modrzewski und die europäischen Streitigkeiten über den Pauperismus im 16. Jahrhundert in Polen und in der Welt). In: Szkice z dziejów kultury polskiej. WZ: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1972, 207-225. L''.

449 Górski, Karol: **Mikołaj Kopernik.** Srodowisko społeczne i samotność (Nikolaus Kopernikus. Die soziale Umwelt und Einsamkeit). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1973. 230 S. L''.

450 Grzybowski, Stanisław: **Mikołaj Kopernik** (Nikolaus Kopernikus). 2. Aufl. WZ: Książka i Wiedza 1973. 324 S. L''.

451 Hall, B.: **John à Lasco, 1499-1560.** A Pole in Reformation England. LO: William 1971. 36 S.

452 **Handbuch der bayerischen Geschichte.** In Verbindung mit . . . hrsg. von Max Spindler. Bd. 3: Franken, Schwaben, Oberpfalz bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. Teilbde. 1 und 2. M: Beck 1971. XXXIV, 799 S.; S. 804-1622 mit Taf. L 918 bis 922+''.

453 Hubatsch, Walther: **Reformation im Osten.** Der Weg der ersten preußischen Landeskirche. Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg 19 (1969), 11-26.

454 Hutten, Ulrich von: **Deutsche Schriften.** Bd. 1. Ausgew. und hrsg. von Heinz Mettke. L: Bibliographisches Institut 1972. LIX, 260 S. L''.

455 Imhoff, Christoph von: **Neues Weltbild im alten Nürnberg.** Dürer, die Humanisten und die Kirche. EvK 4 (1971), 261-264.

456 Jedin, Hubert: **Le Concile de Trente a-t-il créé l'image modèle du prêtre?** In: 07, 111-131. L''.

457 Juhász, István: **A hit Zwingli reformátori munkásságában** (Der Glaube in Ulrich Zwinglis reformatorischer Tätigkeit). RSz 64 (1971), 347-352. L''.

458 Keller-Hüschemenger, Max: **Die Lehre der Kirche im frühreformatorischen Anglikanismus.** Struktur und Funktion. GÜ: GVH 1972. 270 S.

459 Kirchner, Hubert: **Luther and the Peasant's War.** Übers. von Dorrell Jodoek. Phil: Fortress 1972. VII, 40 S. = Historical Series 22.

460 Kittelson, James M.: **Wolfgang Capito, the Council, and Reform Strasbourg.** ARG 63 (1972), 126 bis 140. L 137 f.

461 Kneule, Wilhelm: **Kirchengeschichte der Stadt Bayreuth.** Hrsg. vom Verein für bayerische Kirchengeschichte Nürnberg. Teil 1: Von der Gründung des Ortes um 1180 bis zur Aufklärung um 1810. Neustadt/Aisch: Degener 1971. XII, 143 S., mehr. Bl. Abb. L''. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 50. - Zugl. Erlangen-Nürnberg, theol. Diss. 1971.

462 Kohls, Ernst-Wilhelm: **Die theologische Lebensaufgabe des Erasmus und die oberrheinischen Reformatoren.** Zur Durchdringung von Humanismus und Reformation. S: CV 1969. 45 S. = Arbeiten zur Theologie 1/39.

463 Kohls, Ernst-Wilhelm: **Die neu gefundene „Leien Bibel" des Straßburger Druckers Wendelin Rihel vom Jahre 1540 mit 200 unbekannten Holzschnitten von Hans Baldung Grien und seiner Schule.** Ein Beitrag zur Schule Albrecht Dürers. ZKG 83 (1972), 351-364. L''.

464 Kosman, Marceli: **Reformacja i kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej** (Reformation und Gegenreformation im Großfürstentum Litauen aus der Sicht der Glaubenspropaganda). Wrocław: Zakład Narodowy im Ossolińskich 1973. 273 S. L''.

465 Koyré, A.: **Paracelsus.** In: 01, 185-218.

466 Kramer-Schlette, Carla: **Vier Augsburger Chronisten der Reformationszeit.** Die Behandlung und Deutung der Zeitgeschichte bei Clemens Sender, Wilhelm Rem, Georg Preu und Paul Hektor Mair. Lübeck, HH: Matthiesen 1970. 95 S. = Historische Studien 421.

467 Künzli, Edwin: **Aus der Zwingli-Forschung.** ThR 37 (1972), 361-369. L 368.

468 Künzli, Edwin: **Zwinglis Stellung zu den Juden.** In: 016, 309-318. L''.

469 Kuhles, Joachim: **Die Unterdrückung der Volksbewegung und die Einrichtung eines obrigkeitlichen Kirchenregiments zur Zeit der Reformation in den ostbaltischen Hansestädten.** Neue hansische Studien 17 (1970), 171-191.

470 Kuratsuka, Taira: **Itan to Junkyo** (Häresie und Märtyrium). Tokyo 1972. 250 S.

471 Kuratsuka, Taira u. a.: **Shukyokaikaku kyushinha** (Die Radikalen in der Reformation). Tokyo 1972. 457 S.

472 Lenk, Werner: **Grundzüge des Menschenbildes.** In: 05, 107-249. L 218-224+''.

473 **Les Lettres à Jean Calvin de la Collection Sarraut.** Hrsg. von Rodolphe Peter und Jean Rott. P: PUF 1972. 101 S. L''. = Cahiers de la RHPR.

474 Lienhard, Marc: **La communion luthéroréformée au niveau européen.** Un projet de »Concorde«. PL 20 (1972), 250-256. L''.

475 Luther, Martin. **Der Rundblick.** Heimatkundliche Reihe der Kreise Wurzen-Grimma-Oschatz 1 (1970), 48.

476 Luydenijk-Elshout, Antoine M.: **De duisternis rondom Vesalius.** Het veranderend patroon der geneeskunde in de Lage Landen in de zestiende eeuw (Die Finsternis um Vesalius. Das wandelnde Modell der Medizin in den Niederlanden im 16. Jahrhundert). Tijdschrift voor Geschiedenis 85 (Groningen 1972), 390-409. L'.

477 Marc'hadour, G.: **Thomas More.** P: Seghers 1971. 192 S. = Philosophes de tous les temps 76.

478 Maron, Gottfried: **Thomas Müntzer als Theologe des Gerichts.** Das »Urteil« - ein Schlüsselbegriff seines Denkens. ZKG 83 (1972), 195-225. L''.

479 Màrquez, Antonio: **Los Alumbrados.** Origines y Filosofia. 1525-1559 (Die Alumbrados. Ursprünge und Philosophie. 1525-1559). Madrid: Taurus 1972. 302 S. L 159-176. 238-240+''. = Ensayistas 88.

480 Maser, Peter: **Luthers Schriftauslegung in dem Traktat »Von den Juden und ihren Luegen«** (1543). Ein Beitrag zum »histologischen Antisemitismus« des Reformators. Judaica 29 (1973), 71-84.

481 Massaut, Jean-Pierre: **Vers la Réforme catholique.** Le Célibat dans l'idéal sacerdotal de Josse Clichtove. In: 07, 459-506. L''.

482 Mills, Edgar: **Martin Luther and the Jews.** A refutation to his book The Jews and their lies. W: Europäischer Verlag 1968. 37 S.

483 Müller, Gerhard: **Edition der Werke des Andreas Osiander.** ThLZ 97 (1972), 567-572.

484 Müntzer, Thomas: **Scritti politici.** Eingel. und erl. von Emidio Campi. Torino: Claudiana 1972. 230 S. = Testi della Riforma 4.

485 Nauck, Ernst Theodor: **Dr. Sigmund Grimm.** Arzt und Buchdrucker zu Augsburg. Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben 59/60 (1969), 311 bis 319. L 317 f.

486 Nauert Jr., Charles G.: **Agrippa von Nettesheim (1486-1535).** In: Rheinische Lebensbilder. Bd. 4. Hrsg. von Bernhard Poll. Düsseldorf: Rheinland 1970, 57-77. L''.

487 Nauwelaerts Marcel, A.: **Erasmus en de universiteiten van zijn tijd** (Erasmus und die Universitäten seiner Zeit). Tijdschrift voor Geschiedenis 85 (Groningen 1972), 374-389. L'.

488 Nijenhuis, W(illem): **Bucer and the Jews.** In: 020, 38-72. L'.

489 Nijenhuis, W(illem): **Calvin and the Augsburg Confession.** In: 020, 97-114.

490 Nijenhuis, W(illem): **Calvin's life and work in the light of the idea of tolerance.** In: 020, 115 bis 129. L'.

491 Nijenhuis, W(illem): **Traces of a lutheran Eucharistic Doctrine in Thomas Cranmer.** In: 020, 1-22. L''.

492 Nipperdey, Thomas; Melcher, Peter: **Bauernkrieg.** (1966). In: 04, 287-306. L 297-300+''.

493 Nissen, Walter: **Die Göttinger Tuchmacher und ihr Einfluß bei der Einführung der Reformation in der Stadt.** In: 014, 684-697. L 690-692. 694 f.

494 Nowak, Zenon: **Kultura umysłowa Królewskich w czasach Kopernika** (Die geistige Kultur im königlichen Preußen zur Zeit von Kopernikus). Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu 1972. 94 S. L''. = Biblioteczka Kopernikańska 9.

495 O'Malley, John W.: **Renaissance Challenge to 16th-Century Reformations.** America 127 (NY 1972), 339-341.

496 Oppel, Horst: **Englisch-deutsche Literaturbeziehungen.** Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. B: Schmidt 1971. 142 S. = Grundlagen der Anglistik und Amerikanistik 1.

497 Pelkonen, John Peter: **Martin Luther's theology of prayer, its systematic structure and its significance for Michael Agricol, the Reformer of Finland.** Durham, N. C. 1972. 351 S. (Xerox). - Duke University, phil. Diss. 1972.

498 **Poland the Land of Copernicus.** Hrsg. von B. Suchodolski. Wrocław: Ossolineum 1973. 231 S. L''.

499 Porter, Harry Culverwell: **Reformation and reaction in Tudor Cambridge.** Hamden, Conn.: Shoe String 1972. 461 S.

500 Prévost, André: **Thomas More et la crise de la pensée européenne.** Tours: Mame 1969. 409 S. L 147-163+''.

501 **Deutsche Reichstagsakten.** Hrsg. durch die Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Jüngere Reihe. Bd. 8, 2. Halbbd.: Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. Bearb. von Wolfgang Steglich. GÜ: V&R 1971. S. 713-1292. L 1080 f.

502 Reid, Stanford: **The Cowing of the Reformation to Edinburgh.** ChH 42 (1973), 27-44. L 29.

503 Rischar, Klaus: **Die Täufer im Verständnis der protestantischen Religionsparteien auf dem Reichstag zu Augsburg 1530.** Mennonitische Geschichtsblätter 29 (1972), 48-64. L 48-50.

504 Rublack, Hans Christoph: **Die Einführung der Reformation in Konstanz.** Von den Anfängen bis zum Abschluß 1531. GÜ: GVH; Karlsruhe: Evang. Presseverband für Baden 1971. XIII, 415 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 40; Veröffentlichungen des Vereins für Geschichte in der Evang. Landeskirche in Baden 27.

505 Saria, Balduin: **Die Reformation im südslawischen Raum.** Kirche im Osten 12 (1969), 58-77.

506 Scheib, Otto: **Die theologischen Diskussionen Huldrych Zwinglis.** Zur Entstehung und Struktur der Religionsgespräche des 16. Jahrhunderts. In: 021, 395-417. L''.

507 Scheib, Otto: **Die Rolle der theologischen Diskussion bei der Einführung der Reformation in den vorpommerschen Hansestädten Stralsund und Greifswald.** Wichmann-Jahrbuch für Kirchengeschichte im Bistum Berlin 21-23 (1967-69), 17-29.

508 Schmidt-Clausing, Fritz: **Zwinglis Humor.** F: Lembeck 1968. 50 S. L''. - Bespr.: Haas, Martin: Zw 13 (1972), 488 f.

509 Schrader, Franz: **Kardinal Albrecht von Brandenburg, Erzbischof von Magdeburg, im Spannungsfeld zwischen alter und neuer Kirche.** In: 021, 419 bis 445.

510 Schramm, Gottfried: **Reformation und Gegenreformation in Krakau.** Die Zuspitzung des konfessionellen Kampfes in der polnischen Hauptstadt. Zeitschrift für Ostforschung 19 (1970), 1-41.

511 Schulze, Albert: **Bekenntnisbildung und Politik Lindaus im Zeitalter der Reformation.** Nürnberg: Selbstverlag des Vereins für bayerische Kirchengeschichte 1971. 227 S. L 57-62+''. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 3.

512 Seubert, Josef: **Untersuchungen zur Geschichte der Reformation in der ehemaligen freien Reichsstadt Dinkelsbühl.** Lübeck, HH: Matthiesen 1971. 80 S. = Historische Studien 420.

513 Stadtland, Tjarko: **Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin.** NK: NV 1972. 224 S. L 12-16. 60-66+''. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 32.

514 Steinmetz, Max: **Reformation und Bauernkrieg.** (1970). In: 04, 108-123.

515 Stopp, F. J.: **Reformation satire in Germany.** Nature, conditions, and form. Oxford German Studies 3 (LO 1968), 53-68.

516 Stupperich, Robert: **Luther und die kirchlichen Ereignisse in Soest 1534/35.** JWKG 65 (1972), 51-59.

517 Stupperich, Robert: **Die Reformationsbewegung an der deutschen Ostseeküste.** Der Ostseeraum im Blickfeld der deutschen Geschichte 6 (1970), 89-107.

518 Tauscher, Eckhard: **Martin Luther, ein »Bergmann Gottes«.** I. Luther und der Mansfelder Bergbau. Der Anschnitt 22 (1970), 9-13; II. Die Bergmannsfamilie Luther und Martin Luthers Interesse an den Bergleuten. Ebd, 21-25; III. Die Mansfelder Bergleute zwischen Thomas Müntzer und Luther. Ebd 23 (1971), 26-33.

519 Valentin, Jean-Marie: **Aux origines du théatre néolatin de la Réforme Catholique: L'Euripus (1549) de Livinus Brechtus.** Humanistica Lovaniensia 21 (Leuven 1972), 81-188. L 139-142+''.

520 Vinay, Valdo: **L'Anabattismo E Il Suo Scontro Con La Riforma** (Das Wiedertäufertum und sein Zusammenstoß mit der Reformation). Pro 27 (1972), 171 bis 176.

521 Vogler, Günter: **Copernicus in den geistigen Auseinandersetzungen seiner Zeit.** ZGG 21 (1973), 637 bis 655. L''.

522 Wehr, Gerhard: **Thomas Müntzer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.** Reinek b. Hamburg: Rowohlt 1972. 158 S., Abb. = Rowohlts Monographien 188.

523 Weigelt, Horst: **Sebastian Franck und die lutherische Reformation.** GÜ: GVH 1972. 84 S.= SVRG 186. - Bespr.: Zeller, Winfried: ThLZ 98 (1973), 302 f.

524 Wilson, Derek A.: **A Tudor tapestry.** Men, women and society in reformation England. Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh; LO: Heinemann (mit einem Vorwort von A[rthur] G[eoffrey] Dickens) 1972. 287 S., Abb.

525 Wollgast, Siegfried: **Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert.** Sebastian Franck und seine Wirkungen auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland. B: Deutscher Verlag der Wissenschaften 1972. 368 S.

526 Wolter, Hans: **Die Haltung deutscher Laienfürsten zur frühen Reformation.** Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte 24 (1972), 83-105.

527 **The Complete Works of St. Thomas More.** Hrsg. von John M. Healey. Bd. 5, Teil 1 und 2. Engl. Übersetzung von Scholastica Mandeville. New Haven, LO: Yale University 1969. XII, VII, 1036 S.

528 Ziegler, Walter: **Das Benediktinerkloster St. Emmeram zu Regensburg in der Reformationszeit.** Kallmünz: Lassleben 1970. 264 S.* = Thurn-und-Taxis-Studien 6.

529 Zins, Henryk: **Leonard Coxe i erazmianskiekola w Polsce i Anglii** (Leonard Coxe und die Kreise der Erasmianer in Polen und England). Odrozenie i reformacja w Polsce 17 (WZ 1972), 27-62. L''.

530 Zorn, Wolfgang: **Augsburg.** Geschichte einer deutschen Stadt. 2., verm. Aufl. Augsburg: Mühlberger 1972. 311 S., Abb., mehr. Bl., Abb. L''.

b) Mitarbeiter und Freunde

531 Brecht, Martin: **Johannes Brenz.** Neugestalter von Kirche, Staat und Gesellschaft. S: CV 1971. 52 S.

532 Brenz, Johannes: **Homiliae vel Sermones nonnulli in Prophetam Danielem.** Hrsg. von Martin Brecht. TÜ: Mohr 1972. XV, 133 S. = Werke. Eine Studienausgabe. Schriftauslegungen 1.

533 Looß, Sigrid: **Der frühe Martin Butzer in den sozialen und ideologischen Auseinandersetzungen bis** zum Marburger Religionsgespräch (1529). 2 Bde. Leipzig 1969. XXV, 241 S. (MS). L 12-17+''. - Leipzig, phil. Diss. 1969.

534 Stephens, W. Peter: **The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer.** Cambridge: University 1970. 219 S.

535 Van't Spijker, W.: **De ambten bij Martin Bucer** (Die Ämter bei Martin Bucer). Kampen: Kok 1970. 480 S. L 199-203+''.

536 cr: **Der Maler der Reformation.** Lucas Cranach zu seinem Geburtstag vor 500 Jahren. Der Sonntag 27 (29. Oktober 1972) Nr. 44, 1 mit Abb.

537 Lucas Cranach d. Ä.: **Passional Christi und Antichristi.** Mit einem Nachwort hrsg. von Hildegard Schnabel. B: Union 1972. 58 S., 27 Faks.

538 Dehnert, Paul: **Lucas Cranach - der Maler der Reformation.** GG 18 (1972), 134-136 mit Abb.

539 Hintzenstern, Herbert von: **Lucas Cranach d. Ä.** Altarbilder aus der Reformationszeit. B: EVA 1972. 123 S. L''.

540 Hintzenstern, Herbert von: **Der malende Evangelist.** Zum 500. Geburtstag von Lukas Cranach im Oktober 1972. Christlicher Hauskalender 26 (1972), 58-67 mit Abb.

541 Kühne, Heinrich: **Lucas Cranach d. Ä. als Bürger Wittenbergs.** Wittenberg: Museum Melanchthonhaus 1972. 45 S. mit Abb. L''.

542 Kühne, Heinrich: **Cranach und Luther in Wittenberg.** EvPfBl 14 (1972), 183 f.

543 Meißner, Karl-Heinz: **Lucas Cranach.** 1472-1553. ZDZ 26 (1972), 460-462.

544 **1472-1553. Lucas Cranach d. Ä.** Das gesamte graphische Werk. Mit Exempeln aus dem graphischen Werk Lucas d. J. und der Cranachwerkstatt. Einleitung von Johannes Jahn. B: Henschelverlag 1972. 799 S. L''.

545 Hofmann, Hanns Hubert: **Albrecht Dürers politische und soziale Umwelt.** In: 013, 1-8. L 1. 3.

546 Rupprich, Hans: **Dürer und Pirckheimer, Geschichte einer Freundschaft.** In: 013, 78-100. L''.

547 Schmitt-Fiack, R(enate); Adrian, G(ünter): **Dürer und seine Zeit** (Dürer [dt.]). Wiesbaden: Vollmer 1971. 75 S. mit Abb. L 45 f. 49. 71. 75. = Leben und Werk der Großen der Welt.

548 Seebaß, Gottfried: **Dürers Stellung in der reformatorischen Bewegung.** In: 013, 101-131.

549 Ullmann, Ernst: **Albrecht Dürer und die frühbürgerliche Kunst in Deutschland.** In: 03, 3-16.

550 Wiederanders, Gerlinde: **Dürers theologische Anschauungen.** Berlin 1971. 228 S. (MS). - Berlin, theol. Diss. 1971.

551 Winzinger, Franz: **Albrecht Dürer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.** Reinbek b. Hamburg: Rowohlt 1971. 177 S. = rowohlts monographien.

552 Wollgast, Siegfried: **Albrecht Dürer - Sein Verhältnis zum »linken Flügel« der Reformation.** In: 03, 199-205.

553 Benckert, Heinrich: **Philipp Melanchthon - Mensch des Maßes und der Mitte.** † 19. April 1560. (1960). In: 018, 197-207.

554 **Melanchthon and Bucer.** Hrsg. von Wilhelm Pauck. Phil: Westminster 1969. XX, 406 S.* = Library of Christian Classics 19. - Bespr.: Kittelson, James M.: ARG 63 (1972), 254-256.

555 Neuser, W(ilhelm): **Melanchthon úrvacsoratana és annak hatása a Duna-térségben** (Melanchthons Abendmahlslehre und deren Wirkungen im Donauraum). Mit einer Einleitung von Mihály Bucsay. ThSz 15 (1972), 195-200.

556 Ryan, John Patrick: **Philip Melanchthon and the diplomacy of humanism, 1531-1540.** Columbus, O. 1971. 181 S. (Xerox). - Ohio State University, phil. Diss. 1971.

557 **Melantchthons Werke.** Bd. 7, 1. Teil: Ausgewählte Briefe 1517-1526. Hrsg. von Hans Volz. GÜ: GVH 1971. 280 S. L''. = Melanchthons Werke in Auswahl.

6 Luthers Wirkung auf spätere Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignisse

558 Aalen, Leiv: **Ord og sakrament.** Bidrag til dogmatikken (Wort und Sakrament. Beitrag zur Dogmatik). Oslo: Universitetsforlaget 1966. 275 S.

559 **Akta synodów różnowierczych w Polsce** (Acta Synodalia Ecclesiarum Poloniae Reformatarum). Bd. 2: 1560-1570. Bearb. von M. Sipayłło. WZ: Edi-

tiones Universitatis Varsaviensis 1972. 413 S. L 233 bis 237+". = Bibliotheca Universitatis Varsaviensis.

560 Bal, Karol: **Reforma czy rewolucja?** Antynomie heglowskiej koncepcji procesu historycznego (Reform oder Revolution? Antinomien der Auffassung vom sozialen Prozeß bei Hegel). Prace filozoficzne 10 (Wrocław 1972), 25-46. L". = Acta Universitatis Wratislaviensis 172.

561 Binder, Wolfgang: **Hölderlin: Theologie und Kunstwerk.** ZThK 69 (1972), 350-378. L".

562 Bornkamm, Heinrich: **Doitsu seishinshi nonakano Luther** (Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte [japan.]). Übers. von Shigeru Taniguchi. Meijigakuin-ronso (Tokyo 1972) Nr. 190, 17-34; 197, 15-28; 200, 41-72.

563 Brun, Jean: **Kierkegaard et Luther.** Revue de métaphysique et de morale 75 (P 1970), 301-308.

564 Chemnitz, Martin: **Examination of the Council of Trent** (Examen Concilii Tridentini [engl.]). Bd. 1. Übers. von Fred Kramer. StL: Concordia 1971.

565 Chemnitz, Martin: **The Two Natures in Christ** (De duabus naturis [engl.]). Übers. von J. A. O. Preus. StL: Concordia 1971. 544 S.

566 Conway, John S.: **Die nationalsozialistische Kirchenpolitik 1933-1945.** Ihre Ziele, Widersprüche und Fehlschläge (The Nazi Persecution of the Churches 1933-1945 [dt.]). Deutsche Fassung von Carsten Nicolaisen. M: Kaiser 1969. 383 S. L".

567 Davies, Horton: **Worship and Theology in England from Cranmer to Hooker, 1534—1603.** Princeton, N.Y.: Princeton University 1970. XIX, 482 S. L".

568 Drzymala, Kazimierz: **Ks. Stanisław Grodzicki S. J.** (Pfarrer Stanisław Grodzicki S. J.). Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1973. 185 S. L".

569 Feil, Ernst: **Die Theologie Dietrich Bonhoeffers.** Hermeneutik - Christologie - Weltverständnis. M: Kaiser; MZ: Grünewald 1971. 430 S. L 274-278+". = Systematische Beiträge 6.

570 Feil, Ernst: **Das Weltverständnis Dietrich Bonhoeffers.** EvTh 32 (1972), 511-529. L 511. 523.

571 Friemel, Franz Georg: **Johann Michael Sailer und das Problem der Konfession.** L: St. Benno 1972. XVIII, 363 S. L". = Erfurter Theol. Studien 29.

572 Frost, Herbert: **Die Synode zu Bedburg am 3. und 4. Juli 1571.** Voraussetzungen, Ablauf und kirchengeschichtliche Bedeutung. MEKGR 20/21 (1971/72), 33-82. L".

573 Gagern, Michael von: **Ludwig Feuerbach.** Philosophie- und Religionskritik. Die »Neue« Philosophie. M, Regensburg: Pustet 1970. 403 S. L".

574 Gastpary, Woldemar: **Historia kościoła. Okres nowożytny** (Kirchengeschichte. Neuzeit). WZ: Chrześcijańska Akademia Teologiczna 1971. 346 S.

575 Glasse, John: **Why did Feuerbach concern himself with Luther?** Revue Internationale de Philosophie 26 (Bruxelles 1972), 364-385.

576 Green, Lowell C.: **Introduction and Index to the Quellen of J. M. Reu.** Bulletin of the Library 6 (StL 1971), 9. 11. Nr. 1 f. 19. 26 f. 66. 75. 135 f. 189-194. 197. 235 f.; 7 (StL 1972), Nr. 257. 272. 294. 303. 305. 309. 332. 348.

577 Greschat, Martin: **Zur neueren Pietismusforschung.** Ein Literaturbericht. JWKG 65 (1972), 220-268. L".

578 Gröne, Wilhelm: **Die Gedankenwelt der Minden-Ravensberger Erweckungsbewegung im Spiegel des Evangelischen Monatsblattes für Westfalen 1845-77.** JWKG 65 (1972), 123-173. L 138. 147 f. 161. 167.

579 Hames, Hermann: **Der Weseler Konvent von 1568 und das Brüsseler Compromis des Nobles von 1565.** MEKGR 20/21 (1971/72), 1-32. L 3-5. 17.

580 Hernas, Czesław: **Barok** (Barock). WZ: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1973. 571 S. L".

581 Hygen, Johan B.: **Baltisk teologkonferanse** (Baltische Theologenkonferenz). NTT 70 (1969), 185 bis 187.

582 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Wilhelm Löhes Stellung in der Frömmigkeitsgeschichte.** ZBKG 41 (1972), 36-62. L".

583 Kelly, Geffrey B.: **Revelation in Christ.** A Study of Dietrich Bonhoeffer's Theology of Revelation. 2 Bde. Louvain 1972. XII, 551 S. (MS). L 5-12+". - Louvain, kath.-theol. Diss. 1972.

584 Kruse, Martin: **Speners Kritik am landesherrlichen Kirchenregiment und ihre Vorgeschichte.** Witten: Luther 1971. 205 S. L 53-57. 132-134+". = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 10. - Zugl. Heidelberg, theol. Diss. 1969.

585 Lange, Peter: **Konkrete Theologie?** Karl Barth und Friedrich Gogarten »Zwischen den Zeiten« (1922 bis 1933). Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung im Blick auf die Praxis theologischen Verhaltens. ZH: Theol. Verlag 1972. 454 S. L". = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie 19. - Zugl. Zürich, theol. Diss. 1971.

586 Lindemann, Margot: **Parität und Zensur.** Ein Zensurstreit 1733 im Augsburger Rat. Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben 59/60 (1969), 331-357. L".

587 Lindner, Gerhard: **Friedrich Immanuel Niethammer als Christ und Theologe.** Seine Entwicklung vom deutschen Idealismus zum konfessionellen Luthertum. Nürnberg: Selbstverlag des Vereins für baye-

rische Kirchengeschichte 1971. VIII, 300, 177 S. L 262-272. 277-286+". = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 1. - Zugl. Erlangen-Nürnberg, theol. Diss. 1970.

588 Lotz, David Walter: **Albrecht Ritschl's interpretation of Luther's theology.** An exposition, analysis and critique. New York 1971. 248 S. (Xerox). - Union Theological Seminary in the City of New York, theol. Diss. 1971.

589 Makkai, László: **Méliusz Juhász Péter, Magyarország Kálvinja** (Péter Méliusz Juhász, der »Calvin« von Ungarn). ThSz 16 (1973), 65-73. L".

590 Maritain, Jacques: **3nin no kaikakusha** (Trois Réformateurs, Luther, Descartes, Rousseau [japan.]). Übers. von Motoyoshi Aso. Tokyo 1971. 236 S. L 5-75.

591 Mohaupt, Lutz: **Dogmatik und Ethik bei Adolf von Harleß.** Ein Beitrag zu der Problemverknüpfung von Erfahrungstheologie und Zwei-Reiche-Lehre im Neuluthertum. Hamburg 1971. 329 S., 66 Bl., Anh. (MS). L". - Hamburg, theol. Diss. 1971.

592 Mohr, Rudolf: **Gerhard Tersteegens Leben im Licht seines Werkes.** MEKGR 20/21 (1971/72), 197-244. L 202. 215-217.

593 Müller, Gerhard: **August Vilmars Pädagogik.** In: 06, 86-105. L 90. 94.

594 Naveillan, Carlos: **Strukturen der Theologie Friedrich Gogartens.** M: Hueber 1972. 337 S. L 105 bis 113+". = Beiträge zur ökumenischen Theologie 7. - Zugl. München, theol. Diss. 1970/71.

595 Obst, Helmut: **Das Kirchengeschichtsverständnis Philipp Jakob Speners.** (1969). In: 09, 87-97.

596 Owen, John Michael: **Der Mensch zwischen Zorn und Gnade.** Das Anliegen Werner Elerts in seiner Lehre von Gesetz und Evangelium. 2 Bde. Heidelberg 1971. VII, 243; 223 Bl. (MS). - Heidelberg, theol. Diss. 1971.

597 Pfeifer, Hans: **Die Gestalten der Rechtfertigung.** Zur Frage nach der Struktur der Theologie Dietrich Bonhoeffers. KD 18 (1972), 177-201. L 179 bis 181+".

598 Piepkorn, Arthur Carl: **The Two Natures in Christ by Martin Chemnitz in English Translation.** A Review Article. CTM 44 (1973), 218-226. L". - Vgl. LuB 1974, Nr. 565.

599 **Polonia Typographica Saeculi Sedecimi.** H. 8: Aleksander Augezdekki. Królewiec-Szamotuły 1549 bis 1561 (?). Introductio. Catalogus librorum. Bearb. von P. Buchwald-Pelcowa. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1972. 82 S., Taf., Anh.

600 Preus, Robert D.: **The Theology of Post-Reformation Lutheranism.** Bd. 2. StL: Concordia 1972. 352 S.

601 Renkewitz, Heinz: **Hochmann von Hochenau (1670 bis 1721).** Quellenstudien zur Geschichte des Pietismus. Witten: Luther 1969. XIV, 457 S. L". = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 5.

602 Rogge, Joachim: **Schleiermacher und die Union.** (1968). In: 09, 135-152. L 135 f.

603 Rohrmoser, Günter: **Reformation und Revolution bei Marx und seinen Jüngern.** EvK 4 (1971), 448 bis 452. L".

604 Rothuizen, G. Th.: **Aristocratisch christendom.** Over Dietrich Bonhoeffer (Aristokratisches Christentum. Über Dietrich Bonhoeffer). Kampen: Kok 1969. 392 S. L".

605 Salmonowicz, Stanisław: **Myśl Kopernika w Toruniu na przełomie 17 i 18 wieku** (Der Kopernikus-Gedanke in Torun um die Wende des 17. zum 18. Jahrhundert). Studia Warmińskie 9 (Olsztyn 1972), 313-337. L".

606 Sauter, Gerhard: **Die »Dialektische Theologie« und das Problem der Dialektik in der Theologie.** In: 024, 108-146. L 137-139+".

607 Schmidt, Martin: **Der Pietismus in Nordwestdeutschland.** JNKG 70 (1972), 147-178. L 174 f.

608 Seripando, Girolamo: **De iustitia et libertate Christiana.** Hrsg. von Anselm Forster. MS: Aschendorff 1969. XXII, 130 S. = Corpus Catholicorum 30.

609 Steitz, Heinrich: **Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau.** Teil 4: Volkskirche, Nationalkirche, Bekenntniskirche. Marburg: Trautvetter & Fischer 1971. S. 451-616. L 552-554. 556. 566. 588.

610 Tappert, Theodore G.: **Lutheran confessional theology in America, 1840-1880.** Oxford: Oxford University 1972. 364 S.

611 Tazbir, Janusz: **Socynianizm w Prusach Książęcych XVII wieku** (Der Sozinianismus in Preußen im 17. Jahrhundert). Odrodzenie i reformacja w Polsce 17 (WZ 1972), 141-175.

612 Tillich, Paul: **Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens.** Teil II: Aspekte des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert. Hrsg. und übers. von Ingeborg C. Henel. S: EVW 1972. 208 S. L". = Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich 2.

613 Wallmann, Johannes: **Reformation, Orthodoxie, Pietismus.** JNKG 70 (1972), 179-200. L".

614 Wand, Bernard: **Religious concepts and moral theory: Luther and Kant.** Journal of the history of philosophy 9 (Berkeley, Ca. 1971), 329-348.

615 Wilkinson, Sara Ann: **The image of Martin Luther in the writings of Novalis and Friedrich Schlegel.** (Portions of text in German). Seattle, Wash. 1971. 263 S. (Xerox). - University of Washington, phil. Diss. 1971.

616 Winkler, Jochen: **Der Kirchenhistoriker Jean Henri Merle d'Aubigné.** Eine Studie zum Genfer Réveil. ZH: EVZ 1968. 166 S. L 127-133+". = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie 12. - Zugl. Basel, theol. Diss. 1967.

7 Luthers Gestalt und Lehre in der Gegenwart

617 Aalen, Leiv: **Lutherdommen mot undergangen - kan stumpene reddes?** (Das Luthertum gegen den Untergang - können die Stümpfe gerettet werden?). LK 103 (1968), 127-130. 155-159. 179-182.

618 Asheim, Ivar: **Hva har reformasjonen betydd for kulturlivet?** (Die kulturelle Bedeutung der Reformation). TTK 38 (1967), 252-271.

619 Bäumer, Remigius: **Adolf Herte †.** Seine Verdienste um die Reformationsgeschichtsschreibung. Theologie und Glaube 60 (1970), 374-387.

620 **Karl Barth - Rudolf Bultmann.** Briefwechsel. 1922 bis 1966. Hrsg. von Bernd Jaspert. ZH: Theol. Verlag 1971. XII, 376 S. L". = Karl Barths Gesamtausgabe V: Briefe. Bd. 1.

621 Baumann, Urs: **Erbsünde?** Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie. FR, BL, W: Herder 1970. 314 S. L". - Tübingen, kath.-theol. Diss. 1970.

622 Benckert, Heinrich: **Karl Barth zum 70. Geburtstag.** (1956). In: 018, 119-123.

623 Berenbruch, Karl-Wilhelm: **Die Kontroverse um die Unfehlbarkeit.** ZDZ 27 (1973), 91-102. L".

624 Bertram, Robert W.: **Gibt es eine lutherische Identität in einer Zeit des theologischen Pluralismus und der ökumenischen Herausforderung?** LR 23 (1973), 3-24. L".

625 Björnsson, Björn: **The Lutheran doctrine of marriage in modern Icelandic society.** Oslo: Universitetforlaget; Reykjavik: Almenna; SH: Lärvmedelsförlag 1971. 249 S. = Scandinavian university books.

626 Bloch, Ernst: **Atheismus im Christentum.** Zur Religion des Exodus und des Reichs. HH: Rowohlt 1970. 269 S. L". = rowohlts deutsche enzyklopädie 347-349.

627 Bøckmann, P. W.: **Luthersk og økumenisk** (Lutherisch und ökumenisch). NTT 72 (1971), 217 bis 222.

628 Brandenburg, Albert: **Luther und die nachkonziliare Kirche.** Sechs Thesen und eine Frage. EvK 4 (1971), 193-196.

629 Brandt, Hermann: **As tensões como uma oportunidade. A importância dos conflitos na teologia e na Igreja** (Die Spannungen sind eine günstige Gelegenheit. Die Wichtigkeit der Gegensätze in Theologie und Kirche). Estudos Teológicos 12 (São Leopoldo 1972), 10-26. L 23. 26.

630 Bring, Ragnar: **Det nya och det förblivande i kristendommen** (Das Neue und das Bleibende im Christentum). NTT 70 (1969), 129-160. L 133-139.

631 Burkill, T. A.: **The Evolution of Christian Thought.** Ithaca, LO: Cornell University 1971. X, 504 S. L".

632 Fahlbusch, E(rwin): **A történelem nem korigálható** (Die Geschichte ist nicht korrigierbar [ung.]). Übers. von Sándor Fejes. RE 24 (1972), 240.

633 **Franklin Clark Fry.** A Palette for a Portrait. Hrsg. von Robert H. Fischer. Springfield, O. 1972. XIII, 369 S. L". = Supplementary Number of LQ 24 (1972).

634 Grote, Heiner: **Die Dominanten der Diskussion.** Im Lichte der Reformation 16 (1973), 98-107. L 99 f.

635 Hareide, Bjarne: **Wittenberg - 450 år etter** (Reformasjonsfesten i Wittenberg 1967) (Die Reformationsfeier in Wittenberg 1967). LK 102 (1967), 475 f.

636 Held, Heinz Joachim: **Das Evangelium und unsere Erneuerung.** LR 22 (1972), 272-285.

637 Hübner, Friedrich: **Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft.** Plädoyer für die »Thesen zur Kirchengemeinschaft vom 4. 5. 1970«. Jahrbuch des Martin Luther Bundes 19 (1972), 66-81. L 81.

638 Hygen, Johan B.: **Reformasjonsjubileet i Wittenberg** (Reformationsjubiläum in Wittenberg). NTT 68 (1967), 184-191.

639 Káldy, Zoltán: **A dolog könnyebb vége** (Der leichtere Teil der Sache). EÉ 37 (1972) Nr. 44. L".

640 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Leiblichkeit und Stellvertretung im Zeitalter von Feuerbach und Marx.** Ein Dialog zwischen Luther, Marxismus und christlicher Anthropologie. Lu 43 (1972), 1-19.

641 Klapper, Gottfried: **Der Lutherische Weltbund nach Evian.** Jahrbuch des Martin Luther Bundes 19 (1972), 82-95. L 89. 95.

642 Konrad, Franz: **Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie.** M: Hueber 1971. 655

S. = Beiträge zur ökumenischen Theologie 6. - Zugl. München, theol. Diss. 1970.

643 Lell, Joachim: **Schrift und Evangelium.** MD 23 (1972), 69-72.

644 Lienhard, Marc: **Das lutherische Bekenntnis und das ökumenische Gespräch heute.** Jahrbuch des Martin Luther Bundes 19 (1972), 50-65. L''.

645 Locher, Gottfried W.: **Theokratie und Pluralismus.** Voten Zwinglis zu Problemen der Gegenwart. WPr 62 (1973), 11-24. L 17. 20. 22.

646 Lønning, Inge; Thorn, Finn: **Hvor står den lutherske og den katolske kirke idag?** (Wo stehen die lutherische und die katholische Kirche heute?). Stavanger: Dreyer 1967. 117 S.

647 Maron, Gottfried: **Geschichtliche Aspekte neuzeitlicher Konfessionalität.** Im Lichte der Reformation 16 (1973), 48-59.

648 Martensen, Hans L.: **Reformationens økumeniske betydning** (Die ökumenische Bedeutung der Reformation). TTK 38 (1967), 234-251.

649 Meyer, Harding: **Konfessionalität und ökumenische Gemeinschaft.** Im Lichte der Reformation 16 (1973), 60-81. L 68 f.

650 Meyer, Harding: **Der Lutherische Weltbund und seine Rolle in der ökumenischen Bewegung.** LR 23 (1973), 25-40. L 28. 31.

651 Molland, Einar: **Reformasjonen - sett på 450 års avstand** (Die Reformation - aus der Distanz von 450 Jahren gesehen). TTK 38 (1967), 163-173.

652 Mours, Samuel; Robert, Daniel: **Le protestantisme en France du XVIIIe siècle à nos jours.** P: Librairie Protestante 1972. 444 S. L''.

653 Mülhaupt, Erwin: **Fragen Luthers an die moderne Welt.** Lu 43 (1972), 20-29.

654 Mülhaupt, Erwin: **Luther und die Ökumene.** EvD 43 (1973), 7-21.

655 Narzyński, Janusz: **Posłani do świata. Z** problematyki teologicznej i społecznej V Walnego Zgromadzenia Swiatowej Federacji Lutherańskiej w Evian (Gesandt in die Welt. Aus der theologischen und sozialen Problematik der V. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Evian). Rocznik Teologiczny 13 (WZ 1971) Heft 2, 43-97. L''.

656 Nitschke, August: **Luthers Beziehung zur neuzeitlichen Naturwissenschaft.** In: 014, 639-666.

657 Nome, John: **Reformasjonsjubileum - hvortil?** (Reformationsjubiläum - wozu?). LK 103 (1968), 3-7. 28-33.

658 Nygren, Anders; Lilje, Hanns; Schiotz, Fredrik A.: **Betrachtungen früherer LWB-Präsidenten.** LR 22 (1972), 432-447. Nygren, Anders: Ebd, 432-441. L''.

659 Pákozdy, László Márton: **Protestáns uniós törekvések** (Protestantische Unionsbestrebungen). Vig 37 (1972), 363-368. L''.

660 Pákozdy, László Márton: **Uniós és reuniós törekvések Magyarországon** (Unions- und Reunionsbestrebungen in Ungarn). Vig 37 (1972), 464-468. L'.

661 Rédey, Pál: **Emlékezzünk a reformációra** (Wir sollen der Reformation gedenken). LP 47 (1972), 551-561.

662 Rüger, Johannes: **Wir verkünden nicht uns selbst, sondern Jesus Christus als den Herrn.** Geleitwort zur Jahreslosung 1972 (2. Kor. 4, 5). Evang.-lutherischer Volkskalender 83 (1972), 31-38.

663 Sauter, Gerhard: **Die Aufgabe der Theorie in der Theologie.** In: 024, 179-207. L''.

664 Sauter, Gerhard: **Bekenntnis heute - Erwartungen an die Theologie.** In: 024, 208-241. L 225 f.

665 Schmidt, Martin: **Reformation und Wandel der Welt.** Rückblick auf die weltliche Thematik des Evangelischen Bundes 1968-1971. Im Lichte der Reformation 15 (1972), 88-97.

666 Schmidt, Martin: **Sinn und Grenze der Konfessionalität.** Wert und Unwert der Konfession heute. Im Lichte der Reformation 16 (1973), 5-32. L''.

667 Schultze, Harald: **Entwürfe zur Dogmatik.** Rückblick auf das theologische Werk Gerhard Gloeges. KD 18 (1972), 259-277. L 268-270. 275.

668 Schulze, Johannes: **Der Weg des Martin Luther-Bundes im letzten Jahrzehnt (1961-1971).** Jahrbuch des Martin Luther Bundes 19 (1972), 101-113. L 101 f. 113.

669 Sebestyén, János: **A rossz eredete.** A büneset reformátori magyarázata és mai értelmezése (Der Ursprung des Bösen. Die reformatorische Erklärung und die heutige Deutung des Sündenfalls). RE 24 (1972), 3 f.

670 Seklucjan, Jan: **Wyznanie wiary chrześcijańskiej** (Das christliche Glaubensbekenntnis). Bearb. von H. Kowalska und S. Rospond. WZ: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1972. 30 S. = Biblioteka Pisarzy Reformacyjnych 10.

671 Steiner, Robert: **Der Ruf zur Buße in der Bekennenden Kirche beim Beginn des Kirchenkampfes.** MEKGR 20/21 (1971/72), 295-326. L 311 f.

672 Stiasny, Hans: **Bericht über die Tagung des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte in Rheydt am 27. und 28. Mai 1970.** MEKGR 20/21 (1971/72), 413-422. L 415 f.

673 Thimme, Hans: **Ich glaube an den Heiligen Geist.** In: Glaube von gestern - Glaube für morgen? Joachim Beckmann, Hanns Lilje, Hans Thimme. S: Junge Gemeinde 1970, 41-62. L''.

674 Vajta, Vilmos: **Gemeinsam auf dem Wege.** Beziehungen zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Römisch-katholischen Kirche. In: Augustin Kardinal Bea. Wegbereiter der Einheit. Gestalt, Weg und Wirken in Wort, Bild und Dokument aus Zeugnissen von Mitarbeitern und Weggenossen. Bearb. und hrsg. von Maria Buchmüller unter Mitarbeit von ... Augsburg: Winfried-Werk 1972, 363-367. L 366 f.

675 Van Leeuwen, G(errit): **Interview met Dr. Martin Luther** (Interview mit D. Martin Luther). De Stem van de protestantse kerk in Vlaams België 101 (Bruxelles 1972) Nr. 19, 1 f.

676 Yoder, John H.: **Reformation und Mission.** Übers. von Liesel Quiring-Unruh. Mennonitische Geschichtsblätter 29 (1972), 5-17. L''.

677 Zahrnt, Heinz: **Gott kann nicht sterben.** Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft. 3. Aufl. M: Piper 1970. 328 S.

678 Zahrnt, Heinz: **Luther und Wahlen.** Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt 25 (29. Oktober 1972) Nr. 44, 1.

8 Varia, Allotria, Kuriosa

679 Bockwoldt, Gerd: **Eine neue Legende von Luther und Müntzer.** Zeitschrift für Religionspädagogik 27 (1972), 195-200.

680 Boni, Armand: **Dialoog met Martin Luther.** Een cultuurhistorische roman (Dialog mit Martin Luther. Ein kulturhistorischer Roman). Hasselt: Heideland-Orbis 1972. 273 S.

681 Clark, Kenneth: **Civilisatie.** Een persoonlijke visie (Civilisation [niederl.]). Bussum: Fibula-van Dishoeck 1970. 360 S., Bild. L 156-159.

682 Forte, Dieter: **Luther to Müntzer.** Bokiho no saiyo (Luther und Müntzer oder die Einführung der Buchhaltung [japan.]). Übers. von Toshio Morikawa. Tokyo 1972. 287 S.

683 Gossmann, Klaus: **Thomas Müntzer und Martin Luther - oder Die erzwungene Zukunft.** Zeitschrift für Religionspädagogik 27 (1972), 201-225.

684 Haarbeck, Lina: **Luthers Singerlein.** 35.-40. Tsd. S: Christliches Verlagshaus 1972. 77 S. = Stuttgarter Kindertaschenbücher 12.

685 Harmati, Béla jr.: **Egy félresikerült Luther-színdarab** (Ein mißlungenes Luther-Bühnenstück). EÉ 37 (1972) Nr. 44.

686 Lohse, Bernhard: **Eine feste Burg sind Geld und Zins ...** Lu 42 (1971), 135-138. - Bespr.: Zur Mühlen, Karl Heinz: ARG 63 (1972) Supplementband 1, 33.

C FORSCHUNGSBERICHTE, SAMMELBESPRECHUNGEN

687 **Bibliographie Walter Delius †.** Zusammengetellt von Hans-Ulrich Delius. JBrKG 47 (1972), 13 f. L 14. = Fortsetzung der Bibliographie JBrKG 44 (1969), 219-228.

688 Crespi, Maria Lidia: **La storiografia contemporanea italiana di fronte a Martin Lutero** (Die neuere italienische Geschichtsschreibung über Martin Luther). La Scuola cattolica 100 (Brescia 1972) Supplemento bibliografico, 134-157.

689 Hornig, Gottfried: **Lutherforskning i Tyskland** (Lutherforschung in Deutschland). TTK 38 (1967), 272-288.

690 Molinari, Franco: **Lutero non deformato** (Luther, nicht entstellt). In: Molinari, Franco: I Tabu della Storia della Chiesa moderna. Torino: Marietti 1973, 7-32. = Chiesa sotto inchiesta 2.

691 Naruse, Osamu: **Shukyokaikakushi nikansuru saikinno shokenkyu** (Die neueren Forschungen über die Reformationsgeschichte). Rekishigaku-kenkyu 9 (Tokyo 1972), 42-47.

692 Pesch, Otto Hermann: **Aus der Lutherforschung.** 453 Jahre Reformation. Theol. Quartalschrift 150 (1970), 417-432.

693 **Frühbürgerliche Revolution.** In: Systematisches Verzeichnis. C. Annotationen XVIII: Deutsche Geschichte 4. ZGW 20 (1972), 157 f.

694 Schramm, Gottfried: **Die polnische Nachkriegsforschung zur Reformation und Gegenreformation.** Kirche im Osten 13 (1970), 53-66.

695 Tokuzen, Yoshikazu: **»Shoki no Luther« bunken** (Neuere Literatur über den jungen Luther). Seisho to kyokai 79 (Tokyo 1972) Nr. 10, 47 f.

696 Watanabe, Shigeru: **Dai4kai Lutherkenkyu-kokusaikaigi ni shusekishite** (Bericht über den vierten Internationalen Kongreß für Lutherforschung). Senshudaigaku-jimbunronshu 9 (Tokyo 1972), 271 bis 279.

Nachträgliche Besprechungen

LuB 1967

227 Nilsson, K(jell) O(ve).
Modalsli, Ole: TTK 38 (1967), 299—303.

LuB 1968

08 Asheim, Ivar.
Wisløff, C(arl) F.: TTK 39 (1968), 63 f.

114 Bornkamm, Heinrich.
Hygen, Johan B.: NTT 72 (1971), 248 f.

265 Gottschalk, J(ohannes).
Aalen, Leiv: TTK 39 (1968), 223.

1058 Stauffer, Richard.
Molland, Einar: NTT 70 (1969), 54—59.

LuB 1969

52 Hillerbrand, Hans J.
Zeeden, Ernst Walter: Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 90 (1970), 391.

160 Handbuch der Kirchengeschichte.
Müller, Gerhard: HZ 211 (1970), 403-405.

166 Zschäbitz, Gerhard.
Hühns, Ingeborg: Neue Museumskunde 12 (1969), 115-117.

279 Adam, Alfred.
Moeller, Bernd: ARG 63 (1972), 288—290.

284 Gogarten, Friedrich.
Kellerman, Gösta W.: Lychnos 1969/70 (Uppsala 1971), 392 f.

366 Hasler, August.
Gieraths, Paul Gundolf: Angelicum 46 (Roma 1969), 166—168.
Oderbolz, W.: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 125 (BL 1969), 75 f.

500 Düfel, Hans.
Söderwall, Lars Axel: Kyrkohistorisk årsskrift 69 (Uppsala, SH 1969), 260.

633 Pesch, Otto H(ermann).
Micskey, Koloman N.: MD 23 (1972), 82.

751 Rischar, Klaus.
Fischer, Rainald: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 65 (Freiburg 1971), 194 f.

805 Bodenstein, Walter.
Mülhaupt, Erwin: Lu 42 (1971), 148-150.

813 Feuerbach, Ludwig.
Glasse, John: Theology today 27 (Princeton, N.Y. 1970/71), 354 f.

LuB 1970

023 Interpreters of Luther.
Courtenay, William J.: ARG 63 (1972), 238.

112 Leder, Hans-Günter.
Bäumer, Remigius: Theologie und Glaube 60 (1970), 162.

164 Köstlin, Julius.
Riniker, Hans: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz (BL 1972), 75 f.

219 Cleve, Fredric.
Härdelin, Alf: ALW 13 (1971), 487 f.

246 Baur, Jörg.
Willems, B. A.: Tijdschrift voor theologie 11 (Nijmegen 1971), 317 f.

548 Preus, James Samuel.
Grislis, Egil: ARG 63 (1972), 245 f.

550 Schwarz, Reinhard.
Zur Mühlen, Karl Heinz: ARG 63 (1972) Supplementband 1, 25 f.

LuB 1971

02 Antwort aus der Geschichte.
Müller, Gerhard: ARG 63 (1972), 285.

29 Visser, C(asper) G(errit).
Weijenborg, Reinoud: RHE 67 (1972), 349-351.

49 Fitzer, Gottfried.
Giammetti, Giorgio: Pro 27 (1972), 208.

52 Luther, (Martin) . . .
Hoelfelder, H. H.: Wiss. Literaturanzeiger 9 (1970), 6.
Moysa, Stefan: Collectanea theologica 41 (WZ 1971), 211.
Pesch, Otto Hermann: Theol. Quartalschrift 150 (1970), 417. 423—425.

92 Kawerau, Peter.
Barth, Hans-Martin: WPr 61 (1972), 317 f.

93 Lortz, Joseph; Iserloh, Erwin.
Moeller, Bernd: HZ 212 (1971), 423 f.

187 Süss, Theobald.
Castiglione, Miriam: Pro 27 (1972), 186 f.

251 Vercruysse, Jos.
Zur Mühlen, Karl Heinz: ARG 63 (1972) Supplementband 1, 26 f.

259 Ferel, Martin.
Barth, Hans-Martin: WPr 61 (1972), 326.

290 Bayer, Oswald.
Zur Mühlen, Karl Heinz: ARG 63 (1972) Supplementband 1, 26.

310 Iserloh, Erwin.
Zur Mühlen, Karl Heinz: ARG 63 (1972) Supplementband 1, 28.

314 Kreck, Walter.
Zur Mühlen, Karl Heinz: ARG 63 (1972) Supplementband 1, 32.

340 Duchrow, Ulrich.
Moeller, Bernd: ARG 63 (1972), 246 f.
Schmidt, Hans P.: EvK 3 (1970), 366 f.

348 Asheim, Ivar.
Austad, Torleiv: TTK 41 (1970), 305-308.

399 Stolt, Birgit.
Hahn, Gerhard: Germanistik 11 (1970), 736;
Pons, G.: Etudes germaniques 27 (P 1972), 107 f.

427 Wisløff, Carl F.
Asendorf, Ulrich: ZKG 83 (1972), 136 f.
Barth, Hans-Martin: WPr 61 (1972), 324 f.

546 Blaschke, Karlheinz.
Erbe, Michael: HZ 213 (1971), 159 f.

549 Borinski, Ludwig.
Kohls, Ernst-Wilhelm: ZKG 83 (1972), 135.

618 Müller, Gerhard.
Wendel, F(rançois): RHPhR 51 (1971), 112 f.

LuB 1972

05 Um Reform und Reformation.
Landfester, Rüdiger: Freiburger Diözesan-Archiv 89 (1969), 592-595.
Zur Mühlen, Karl Heinz: ARG 63 (1972) Supplementband 1, 24 f.

013 Kirche und Geschichte.
Spitz, Lewis W.: ChH 41 (1972), 263.

26 1521-1971. Luther in Worms.
Bäumer, Remigius: Theologie und Glaube 62 (1972), 153.
Schulze, Winfried: ARG 63 (1972) Supplementband 1, 114.

30 Luther, Martin: Studienausgabe.
Vogler, Günter: ZGW 20 (1972), 1457.

39 Hutten - Müntzer - Luther.
Steinmetz, Max: ZGW 20 (1972), 1035.

92 Lortz, Joseph.
Avila, J. L.: Stromata 28 (San Miguel 1972), 203-205.
Greiner, Albert: PL 20 (1972), 256—262.

102 Borth, Wilhelm.
Bäumer, Remigius: Theologie und Glaube 61 (1971), 398 f.
Moeller, Bernd: HZ 213 (1971), 423 f.
Vogler, Günter: ZGW 20 (1972), 1322 f.

108 Iserloh, Erwin.
Moran, J.: Estudio Augustiano 6 (Valladolid 1971), 146 f.

113 Olivier, Daniel.
Troemé, E.: RHPhR 52 (1972), 234.

161 Bayer, Oswald.
Bäumer, Remigius: Theologie und Glaube 62 (1972), 64 f.

162 Boyer, Charles.
S., L.: Pro 27 (1972), 185 f.
Sainte-Marie, Joseph de: Doctor communis 24 (Roma 1971), 51—59.

164 Ebeling, Gerhard.
Gritsch, Eric W.: LQ 23 (1971), 199 f.
Lindberg, Carter: Interpretation 25 (Richmond, Va. 1971), 230 f.

165 Ebeling, Gerhard.
Molinari, Franco: La scuola cattolica 99 (Venegono Inferiore, Varese 1971), 311 f.

167 Grane, Leif.
Bäumer, Remigius: Theologie und Glaube 61 (1971), 400.

182 Schwarzwäller, Klaus.
Bäumer, Remigius: Theologie und Glaube 61 (1971), 399 f.

189 Siggins, Jan D. Kingston.
Beintker, Horst: ThLZ 97 (1972), 519-522.
Moore, Walter: ARG 63 (1972) Supplementband 1, 25.
Olivier, Daniel: ARG 63 (1972), 241—243.

210 Pelikan, Jaroslav.
Atkinson, James: Scottish journal of theology 25 (Edinburgh, LO 1972), 97-100.

274 Pfnür, Vinzenz.
Burger, Jean-Daniel: Erasmus 23 (LO 1971), 978 f
Koch, Ernst: ThLZ 98 (1973), 51-53.

277 Schott, Erdmann.
Vinay, V(aldo): Pro 28 (1973), 49 f.

282 Wertelius, Gunnar.
Dantine, Wilhelm: ThZ 29 (1973), 145 f.
Sudbrack, Josef: Geist und Leben 45 (1972), 77 f.
Zur Mühlen, K(arl) H(einz): ARG 63 (1972), 239 241.

355 Wikerstål, Arvid.
Kettunen, Ossi: ThZ 28 (1972), 243 f.

398 Schmidt-Clausing, Fritz.
Ronchi, Franco: Pro 27 (1972), 199 f.

401 Fraas, Hans-Jürgen.
Barth, Hans-Martin: WPr 61 (1971), 329 f.

404 Hareide, Bjarne.
Hopf, F(riedrich) W(ilhelm): LBl 24 (1972/73), 88-92.

426 Schwarzwäller, Klaus.
Zur Mühlen, Karl Heinz: ARG 63 (1972) Supplementband 1, 27.

484 Schild, Maurice E.
Gribomont, J.: RHE 67 (1972), 185 f.

496 Bäumer, Remigius.
Weijenborg, Reinoud: RHE 67 (1972), 936 f.

554 Hausamann, Susi.
Zsindely, Endre: Zw 13 (1972), 486—488.

589 Krumwiede, Hans-Walter.
Bohm, Eberhard: ARG 63 (1972) Supplementband 1, 23 f.
619 O'Brien, G. A. Th.
Nordquist, Philip A.: ChH 40 (1971), 225 f.
627 Peremans, Nicole.
Stupperich, Robert: ARG 63 (1972), 256.
690 Bornkamm, Heinrich.
Bäumer, Remigius: Theologie und Glaube 61 (1971), 400.
Barth, Hans-Martin: WPr 61 (1972), 330 f.
Büßer, Fritz: ThZ 28 (1972), 291 f.
Fohrer, Georg: HZ 214 (1972), 393 f.
Zur Mühlen, Karl Heinz: ARG 63 (1972) Supplementband 1, 31 f.
883 Lohse, Bernhard.
Zur Mühlen, Karl Heinz: ARG 63 (1972) Supplementband 1, 32.

LuB 1973

01 Ebeling, Gerhard.
Zur Mühlen, Karl Heinz: ARG 63 (1972) Supplementband 1, 22 f.
03 Der Reichstag zu Worms von 1521.
Rogge, Joachim: ThLZ 98 (1973), 53-56.
Schulze, Winfried: ARG 63 (1972) Supplementband 1, 112—114.
016 Brandenburg, Albert:
Bogacki, Henryk: Collectanea theologica 40 (WZ 1970), 179 f.
20 Wolgast, Eike.
Krodel, Gottfried G.: ChH 41 (1972), 269 f.
Volz, Hans: ARG 63 (1972) Supplementband 1, 95 f.
80 Elton, Geoffrey R.
Loewenich, Walther von: Lu 43 (1972), 41-43.
82 Friedenthal, Richard.
Atkinson, James: The journal of ecclestical history 23 (LO 1972), 74-76.
Dolan, John P.: Journal of ecumenical studies 8 (Pittsburgh, Pa. 1971), 900 f.
Pöhlmann, H(orst) G(eorg): NZSTh 14 (1972), 369.
100 Atkinson, James.
Davies, Rupert E.: The journal of ecclesiastical history 23 (LO 1972), 202.
Willmer, Haddon: Theology 75 (LO 1972), 324-326.
116 Kohls, Ernst-Wilhelm.
Riniker, Hans: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 127 (BL 1971), 234.
182 Bainton, Roland H.
Ludolphy, Ingetraut: ThLZ 97 (1972), 687 f.
184 Dietrich, Hartwig.
Niebergall, Alfred: ThLZ 97 (1972), 627-632.
191 Jüngel, Eberhard.
239 Hilgenfeld, Hartmut.
Brecht, Martin: LR 23 (1973), 113 f.
Kandler, Karl-Hermann: ThLZ 97 (1972), 682-685.
244 Mann, Frido.
Schützeichel, H(eribert): Trierer theol. Zeitschrift 81 (1972), 187.
314 Schinzer, Reinhard.
Junghans, Helmar: ThLZ 97 (1972), 451 f.
325 Billing, Einar.
Schwarz Lausten, Martin: ARG 63 (1972) Supplementband 1, 28 f.
333 Hakamies, Ahti.
Cleve, Fredric: TA 77 (1972), 243—248.
Ludolphy, Ingetraut: ThLZ 97 (1972), 857 f.
Trillhaas, Wolfgang: LR 23 (1973), 117.
351 Tonkin, John. M.
Armour, Rollin S.: ChH 41 (1972), 268 f.
White, B. R.: The Journal of Theological Studies 22 (LO 1972), 519 f.
365 Feld, Helmut.
Steinmetz, D(avid) C(urtis): ARG 63 (1972) Supplementband 1, 15.
384 Nembach, Ulrich.
Strauß, Gerhard: LR 23 (1973), 276 f.
490 Zur Mühlen, Karl Heinz.
Flórez, I.: Archivio Teologico Granadino 35 (Madrid 1972), 304 f.
Greschat, Martin: LR 23 (1973), 275 f.
Sudbrack, Josef: Geist und Leben 45 (1972), 399.
557 Müller, Helmut.
Maßner, Hanns-Joachim: Duisburger Forschungen 15 (1971), 290 f.
578 Steinmetz, David C(urtis).
Allison, C. Fritz Simons: ChH 41 (1972), 267.
579 Steinmetz, Max.
Vogler, Günter: ZGW 20 (1972), 1031-1035.
627 Barton, Peter F.
Rogge, Joachim: ThLZ 98 (1973), 128-130.
790 Kraft, Friedrich.
Herntrich, Hans-Volker: Lu 43 (1972), 46—48.

Abgeschlossen am 31. Mai 1973

AUTOREN- UND TITELREGISTER

Aalen 558. 617. - Acta reformationis catholicae ... 402. - Adam 102. - Adrian 547. - Agnoletto 46. - Agricola 338. - Akta synodów ... 559. - Aland 159. - Albrecht 305. - Althaus 103 f. 218. - Ammer 181. - Antiquariatsangebot ... 1. - Ariga 219. - Asheim 618. - Augustijn 144. 403. - Austad 188 f. 220 f. - Auswahlbibliographie (1910-1970) 222.

Bachmann 21. - Bäumer 021. 223. 404. 619. - Baier-Fraenger 442. - Bainton 405-407. Bakker 140. - Bal 560. - Balser 110. - Karl Barth ... - Rudolf Bultmann ... 620. - Barycz 408. - Baum 409. - Baumann 621. - Bayer 2. - Baylor 368. - Bechtel 410. - Becker 160. - Beckmann 08. - Beentjes 271. - Beinert 155. - Benckert 018. 114-116. 145. 161. 177. 190 f. 306. 553. 622. - Bense 224. - Berenbruch 623. - Berkhof 192. - Berkouwer 193. - Bernards 411. - Bertram, G. 272. - Bertram, R. W. 624. - Bertrand 172. - Beumer 107. 412 f. - Bibliografie Walter Delius 687. Bibliographia Osiandrica ... 414. - Bieńkowska 415. - Bill 398. - Binder 561. - Birkner 339. - Bizer 273. - Björnsson 625. - Blankenburg 02. - Blaschke 44. - Bloch 626. - Bock 340. - Bockwoldt 679. - Bodem 146. - Bøckmann 627. - Boehmer 60. - Boendermaker 194. - Bohren 06. - Boles 225. - Bolle 94. 98. - Bomann 195 f. - Boni 680. - Bonjour 416. - Bornhäuser 417. - Bornkamm 60. 562. - Borzyszkowski 418. - Bosinski 419. - Boyer 420. - Brandenburg 628. - Brandt 629. - Braunisch 421. - Braunstein 341. - Brecht 2. 531 f. - Brendler 117. - Brenz 532. - Bretscher 274. - Bring 630. - Brüggeboes 79. - Brun 563. - Bubenheimer 422. - Buchmüller 674. - Buchrucker 118. - Buchwald-Pelcowa 599. - Bucsay 423. 555. - Bürck 90. - Bunners 41. - Burger 80. - Burkill 631. - Busch 91.

Calvin 424. - Johannes Calvin ... 425. - Catalogue ... 3. - Chamberlin 20. - Chemnitz 564 f. - Clark, F. 61. 81. 426. - Clark, K. 681. - Clausert 226. - Coggi 119. - Coles 47. - Congar 149. 155. 178. 369. - Conway 566. - Coppens 07. 427. - Cowie 82. - cr 536. - Lucas Cranach d. Ä. ... 537. - Crespi 688.

Dankbaar 83. - Dantine 120 f. - Daur 147. - Davies 567. - Degenhardt 370. - Dehnert 538. - Dehnhard 307. - Delius, H.-U. 687. - Delius, W. 227. 428 f. - Demura 430 f. - Denecke 122. - Denzler 179. - Dickens 48. 84. - Dicsérek ... 22. - Dienst 342. - Dierkes 308. - Dietrich 90. - Dinkler 08. - von Ditfurth 398. - Dobiás 23. 371. - Domandl 432. - Dreier 180. - Drzymała 568. - Duchrow 265. - Ducke 433. - Düfel 372. - Albrecht Dürer ... 03.

Ebeling 105. 228. - Ebskamp 434. - Engelberg 62. - Engels 435. - Entner 05. 275. - Erasmus en Luther 436. - Erasmus en zijn tijd ... 437. - Erbkam 438. - Erikson 63. - Evangelium und Geschichte 022.

Faber 343. - Fabiny 439. - Fagerberg 106. - Fahlbusch 632. - Feil 569 f. - Feiner 155. - Fernau 49. - Fernis 91. - Festgabe Leonhard von Muralt ... 016. - Festschrift für Hermann Heimpel ... 014. - Flottorp 85 f. - Forte 682. - Fox, M. 440. - Fox, P. 441. - Fraenger, G. 442. - Fraenger, W. 442. - Fraenkel 344. - Franklin Clark Fry ... 633. - Franz 443. - Franzen 021. 444 f. - Freudenberger 345. - Friedenthal 50. - Friemel 571. - Fries 155. - Friesen 346. - Frör 06. - Frost 572. - Füglister 155.

Gaede 87. - von Gagern 573. - Garcia-Villoslada 51. - Gassmann 019. - Gastpary 574. - Gecse 88. - Geiger 446. - Geißler 181. - Gembalies 276. - Gemeinde - Amt - Ordination ... 181. - Genée 447. - Gennrich 229. - Gerber 110. - Geremek 448. - Germain 325. - Gerstenkorn 230. - Gheorghiu 64. - Gherardini 148. 334. - Giesecke 65. - Gilman 338. - Giordani 347. - Glasse 575. - Godin 373. - Goeters 374. - Goosen 89. - Górski 449. - Gossmann 683. - Goto 277. - Graafland 89. - Grane 278. - Grass 309. - Green 197. 576. - Greiner 4. - Greschat 577. - Grillmeier 107. 149. 198. - Grimm 52. - Grisar 348. - Gritsch 231. - Gröne 578. - Großmann 5. - Grote 634. - Grundmann 232. - Grundpositionen ... 05. - Grundzüge der Geschichte ... 90 f. - Gruschke-Eichendorff 42. - Grzybowski 450. - Günter 233. - Gürtler 110. - Gyot 335.

Haar 108. - Haarbeck 684. - Haas 016. - Hägglund 375. - Hagen 279. - Hahn 310. - Hakamies 234. - Hall 451. - Hamel 181. - Hames 579. - Hammerstein 53. - Handbuch der Dogmengeschichte 107. 149. 198. - Handbuch der bayerischen Geschichte ... 452. - Handbuch des Geschichtsunterrichts ... 92. - Hareide 311. 635. - Harmati jr. 685. - Hauswirth 016. - Healey 527. - Heckel 235 f. - Heick 66. - Helbling 398. - Held 636. - Heller 376. - Henel 612. - Hermann 108. - Hernas 580. - Herr 237. - Herrmann 109. - Hieber 349. - Hillerdal 238. - von

Hintzenstern 43. 239. 280. 539 f. - The social history ... 52. - Hof 199. - Hoffmann, G. 162. - Hoffmann, H. 265. - Hoffmann, J. 90 f. - Hofmann 545. - Holborn 240. - Holmes 200. - Honders 163. - Honecker 123. 150. - Honée 164. - Hornig 689. - Horst 151. - Hoverkamp 91. - Hubatsch 433. - Hübner 637. - von Hutten 454. Hygen 581. 638.

Imai 201. - von Imhoff 455. - Iserloh 67. - Ius et salus animarum ... 017.

Jahn 544. - 1200 Jahre deutsche Sprache ... 25. - Jaspert 620. - Jedin 456. - Jens 398. - Joachimsen 53 f. - Jordahn 312. - Jordan 281. - Jüngel 08. 015. 124-126. 152. 165. 202 f. 241. - Juhász 282. 457. - Jungk 398. - Jurkovic 242.

Káldy 639. - Kandler 153. -Kaneko 204. - Kantzenbach 55. 582. 640. - Evangelische Katechismen ... 326. - Katz 166. - Kehrein 6. - Keller-Hüschemenger 458. - Kelly 583. - Kirchner 459. - Kitamori 377. - Kittelson 460. - Klapper 641. - Klosterkötter 110. - Knauber 313. - Kneule 461. - Kogon 398. - Kohls 127. 326. 350. 462 f. - Kolb 283. - Konrad 642. - Von Konstanz nach Trient ... 021. - Korn 351. - Kosman 464. - Kowalska 670. - Koyré 465. - Kramer-Schlette 466. - Kreck 08. 167. - Kretschmar 378. - Kroker 77. - Krusche 327. - Kruse 584. - Kühn 168. - Kühne 541 f. - Künzli 467 f. -Kuhles 469. - Kuhn 310. - Kuramatsu 219. - Kuratsuka 470 f.

Lange 585. - Langemeyer 205. - Lau 243. - Lazareth 244. - Zu Karl Barths Lehre von der Taufe 08. - Leiturgia ... 02. - Lell 643. - Lenk 05. 472. - Les Lettres à Jean Calvin ... 473. - Lienhard 206. 245. 314. 474. 644. - Lindemann 586. - Lindinger 128. - Lindner 587. - Lindsay 56. - Locher 169. 645. - Löffler 44. - Löfgren 379. - Løgstrup 246. - Löhrer 155. - Lønning, I. 19. 284. 646. - Lønning, P. 247. - von Loewenich 248 f. 352. - Lohse, B. 68. 353. 686. - Lohse, E. 08. - Looß 533. - Lotz 588. - Lubahn 26. - Ludolphy 37. 285. - Luther, Martin 93-95. 475. - Luther und die Obrigkeit 011. - Luther 12-18. 20. 27-37. - Lutjeharms 286. - Luydendijk-Elshout 476.

McIntrye 129. - Magirius 44. - Mahr 250. - Makkai 589. - Manselli 154. - Marc'hadour 477. - Maritain 590. - Maron 251. 478. 647. - Màrquez 479. - Martensen 648. - Maser 480. - Massaut 481. - Mau 207. 287. - Maurer 328. - Mayer 208. - Mehl, O. J. 288. - Mehl, R. 252. - Meinhold 170. 253. - Meißner 543. - Melanchthon and Bucer 554. - Meyer, C. S. 38. - Meyer, Harding 649 f. - Meyer, Hermann 90. - Mills 482. - Modalsli 209. - Mohaupt 591. - Mohr 354. 592. - Molinari 690. - Molland 96 f. 651. - Mollay 289. - Moltmann 141. - Mosiek 017. - Mours 652. - Mühlmann 380 f. - Mülhaupt 254. 653 f. - Müller, Gerhard 483. 593. - Müller, Gotthold 210. - Müller, K. F. 02. 315. - Müntzer 484 - Myśl filozoficzno-religijna ... 355. - Mysterium Salutis ... 155.

Naglatzki 7. - Nagy 253. - Naruse 691. - Narzyński 655. - Nauck 485. - Nauert Jr. 486. - Nauwelaerts 487. - Naveillan 594. - Neal 130. - Neuner 356. - Neuser 555. - Neuß 256. - Nijenhuis 020. 488-491. - Nipperdey 357. 492. - Nissen 493. - Nitschke 656. - Nome 657. - Noth 69. - Nowak 494. - Nygren 316. 658.

Oberman 382 f. - Obst 595. - Odin 211. - Olivier 70 f. - Olson 257. - O'Malley 495. - Omura 290. - Oppel 496. - Osone 329. - Ott 110. - Otte 110. - Owen 596. - Ozment 01. 182. 384.

Pákozdy 659 f. - Panzram 017. - Pauck 554. - Payne 171. - Pelikan 111. 172. - Pelkonen 497. - Pesch 692. - Peter 473. - Petri 359. - Pfeifer 597. - Pfeilschifter 402. - Piepkorn 598. - Pietschmann 291. - Poland ... 498. - Polonia Typographica ... 599. - Porter 499. - Pratzner 385. - Praxis Ecclesiae ... 06. - Prenter 72. 131. - von Preradovich 90. - Preus, J. S. 258. 292. - Preus, R. D. 600. - Preuß 348. - Prévost 500. - Prien 330. - Pröhle 293. - Luther's and Zwingli's Propositions ... 38.

von Rad 39. - Rahner 356. - Rang 40. - Ratschow 173. - Rédey 661. - Reformation 98. - Reformation. Förderer und Gegner 8-10. - The Reformation in medieval perspective 01. - Reformation oder frühbürgerliche Revolution? 04. - Deutsche Reichstagsakten ... 501. - Reid 502. - Reinhardt 142. - Renkewitz 601. - Reuter 132. - Frühbürgerliche Revolution 693. - Riede 386. - Rischar 503. - Ritter 387. - Robert 652. - Rogge 09. 010. 73. 602. - Rohrmoser 603. - Rolleri 358. - Roloff 99. - Roos 356. - Rospond 670. - Rossano 155. - Rothuizen 604. - Rott 473. - Rublack 74. 504. - Rüger 662. - Rupprich 546. - Ryan 556.

Sacerdoce et célibat ... 07. - Sakrausky 388. - Salmonowicz 605. - Saria 505. - Sauter. 024. 212 f. 336. 606. 663 f. - Schade 294. - Schalück 389. - Scheffczyk 107. 149. 198. - Scheib 506 f. - Schelz 259. - Schempp 260. - Schild 295.

- Schille 09. 010. - Schlier 155. - Schlink 174. - Schmalenberg 133. - Schmaus 107. 149. 198. - Schmidt, G. 110. - Schmidt, K. D. 261. - Schmidt, M. 607. 665 f. - Schmidt-Clausing 317. 508. - Schmitt-Fiack 390. 547. - Schnabel 05. 296. - Schönherr 181. - Scholl 360. - Scholz 361. - Schott 214. - Schottenloher 54. - Schrader 509. - Schrama 391. - Schramm 510. 694. - Schützeichel 215. - Schultz, R. C. 103. - Schultz, W. 297. - Schultze 134. 667. - Schulze, A. 511. - Schulze, J. 668. - Schulze, W. A. 262. - Schwarz 298. - Scott 112. - Sebestyén 669. - Seebass 414. 548. - Seelhammer 135. - Seeling 331. - Seitz 06. - Seklucjan 670. - Semmelroth 155. - Senn 318. - Seripando 608. - Seubert 512. - Shook 172. - Siggins 12. - Sipallo 559. - Smith 299. - Smolík 392. - Söhngen 300. - Sólym 319. - Sources of Protestant theology 112. - Spindler 432. - Spriewald 05. - Stadtland 513. - Staedtke 263. - Steglich 501. - Stein, A. 183. - Stein, W. 184. - Steiner 671. - Steinmetz 75. 362-364. 514. - Steitz 609. - Stempel 332. - Stephens 534. - Stewart 109. - Stiasny 672. - Stock 216. - Stockmeier 393. - Stollberg, D. 06. 301. - Stollberg, O. 320. - Stolzenau 264. - Stopp 515. - Stupperich 57. 516 f. - Suchodolski 498. - Sudbrack 394. - Sümeghy 78. - Süss 321. - Suppan 136. - Suttner 170. - Szczucki 355.

Tappert 610. - Taschenkonkordanz . . . 11. - Tauscher 518. - Tazbir 611. - Thielicke 137. - Thimme 673. - Thomas 365. - Thomas von Kempen . . . 012. - Thorn 646. - Thunberg 143. - Tillich 612. - Timm 45. - Todd 58. - Tokuzen 023. 76. 100. 138 f. 156. 185. 217. 302. 333. 695. - Tomimoto 59. - Tradition im Luthertum . . . 019. - Trillhaas 113. - Tschirch 25.

Uglem 395. - Ulianich 157 f. - Ullmann 03. 549. - Albrecht Dürers Umwelt . . . 013.

Vajta 019. 022. 674. - Valentin 519. - Vályi-Nagy 110. - van Dijk 322. - Van Leeuwen 675. - Van Unnik 303. - Van't Spijker 535. - Veenhof 110. - Theologische Versuche III 09. - Theologische Versuche IV 010. - Viering 08. 181. - 1472-1553. Lucas Cranach d. Ä. . . . 544. - Vignaux 396. - Vinay 34. 101. 304. 397. 520. - Visschers 107. - Voelkel 109. - Vogler, B. 337. - Vogler, G. 521. - Voigt 186 f. - Volz 557. - Die Vorstellung von Zwei Reichen . . . 265.

Wallmann 613. - Wand 614. - Watanabe 696. - Watson 18. - Weber 323. - Weger 356. - Wehr 398. 522. - Weier 198. - Weigelt 523. - Weirich 90. - Werbeck 399. - Melanchthons Werke . . . 557. - Weymar 266. - Wiederanders 550. - Wilkinson 615. - Willems 198. - Wilson 524. - Windh 324. - Winkler, E. 267. - Winkler, J. 616. - Winzinger 551. - Wisløff 175. - Wohlfeil 04. 366. - Wolf, E. 181. 268. - Wolf, G. 011. 269 f. - Wollgast 525. 552. - Wolter 526. - The Complete Works of St. Thomas More . . . 527.

Yamauchi 400. - Yoder 676. - Yule 401.

Zahrnt 677 f. - Zapp 017. - Ziegler 528. - Zins 529. - Zorn 530. - Zschäbitz 367.

Roland H. Bainton · Erasmus

Reformer zwischen zwei Fronten
Aus dem Amerikanischen von Elisabeth Langerbeck
301 Seiten mit 66 Abbildungen, Leinen

. . . Überlegen in der Darstellung, überzeugend in der Quellenkenntnis und abgewogen im Urteil, ist die Lektüre dieses Buches ein Vergnügen . . .
(Deutsches Pfarrerblatt)

Bainton hat dem interessierten Leser mit diesem Buch einen großen Dienst erwiesen. Er schildert das wechselvolle Leben des Erasmus durch eine umsichtige Auswahl seiner Schriften und Briefe . . .
(The New York Times)

Roland H. Bainton · Martin Luther

Aus dem Amerikanischen von H. Dörries
6., neubearb. Aufl. 338 Seiten, 84 Abbildungen und 4 Kunstdrucktafeln, Leinen

Man möchte das neue Buch, seinen religiösen Ernst, seine historische Gerechtigkeit, aber auch die fruchtbaren Vereinfachungen des amerikanischen Verfassers nicht entbehren. Dieses im besten Sinne populäre Buch wird viele Leser finden. *(Hermann Heimpel)*

Heinrich Bornkamm
Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte

2., neubearb. u. erw. Aufl. 472 Seiten, Leinen

. . . Bornkamm hat mit diesem Buch nicht nur eine geistreiche kleine Geistesgeschichte Deutschlands geschaffen, sondern darüber hinaus aufs deutlichste gezeigt, wie notwendig und bereichernd eine Beschäftigung mit der Vergangenheit sein kann: sein „Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte" ist mehr als aktuell. *(Theologische Zeitschrift)*

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen und Zürich

Hans J. Hillerbrand · Brennpunkte der Reformation

415 Seiten mit 65 Abbildungen, Leinen und kartoniert

... Das mit Quellenregister, synoptischer Zeittafel, Begriffserklärungen, Literaturhinweisen und außerordentlich instruktiven zeitgenössischen Bildern sehr sorgfältig ausgestattete Buch vermittelt dem aufmerksamen Leser deutliche Einsichten in die kleinen Anlässe großer Revolutionen, wenn das etablierte System verhärtet ist ... *(Frankfurter Allgemeine Zeitung)*

Wilhelm Maurer · Der junge Melanchthon

I: Der Humanist, *247 Seiten, Leinen*
II: Der Theologe, *617 Seiten, Leinen*

Die beiden Bände werden für lange Zeit als die abschließende Biographie Melanchthons zu gelten haben, der unter den deutschen Reformatoren der Diplomat und über dies der Organisator des neuen Schul- und Universitätswesens war ... *(Bücherschiff)*

Hajo Holborn · Ulrich von Hutten

Biographie seiner Dichtung

200 Seiten, engl. broschiert
(Kleine Vandenhoeck-Reihe, 266 S)

Holborn ist es gelungen, dank seiner selbständigen Auswertung der Quellen und einer glücklichen Begabung für eine angemessene Formulierung seiner wesentlichen Entdeckungen die richtige Perspektive zu gewinnen. Dieses Buch enthält eine Anzahl prägnanter Sätze, die man als kurze Zusammenfassungen, die die Persönlichkeit Huttens erfassen, im Gedächtnis behält.
(Prof. Walter Köhler, Historische Zeitschrift)

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen und Zürich

GTU Library
3 2400 00283 0978

107971

BX
8009
L973
v.41

Outher-Jahrbuch

Luther-Jahrbuch.

107971

BX
8009
L973
v.41
1974

LC Coll.